This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

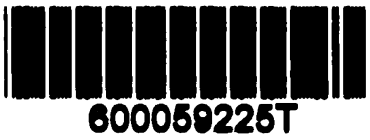
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`


600059225T

Ac. Bod 2
198

DER OCTAVIUS

DES

M. MINUCIUS FELIX.

EINE

HEIDNISCH-PHILOSOPHISCHE AUFFASSUNG

VOM CHRISTENTHUM

VON

DR. RICHARD KÜHN

MITGLIED DES PREDIGERCOLLEGS ZU ST. PAULI IN LEIPZIG.

LEIPZIG

ROSSBERG'SCHE BUCHHANDLUNG

1882.

DER OCTAVIUS

DES

MINUCIUS FELIX

EINE

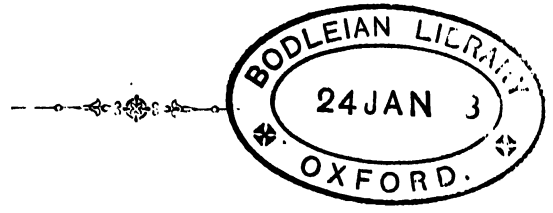
HEIDNISCH-PHILOSOPHISCHE AUFFASSUNG

VOM CHRISTENTHUM

VON

RICHARD KÜHN

MITGLIED DES PREDIGERCOLLEGS ZU ST. PAULI IN LEIPZIG.



LEIPZIG

ROSSBERG'SCHE BUCHHANDLUNG

1882.

265. i. 715.

INHALT.

Seite

Vorwort V

Einleitung:

Der gebildete Heide.

A. Nach den äusseren Zeugnissen. Der causidicus 1

B. Nach dem Dialog, und zwar

a) seine persönlichen Verhältnisse 2

b) seine rednerische Bildung, hervorgehend aus

der Composition des Dialoges 2

(Vorliebe für Cicero S. 4 f.)

der Einkleidung des Dialoges 5

(Einkleidung fingirt S. 6 f.)

der Darstellung des Dialoges 6

c) seine litterarische Bildung, hervorgehend aus der Erwähnung

der Redner (Fronto) 11

der Dichter (Vergil, Ovid, Juvenal, Homer etc.) 12

der Historiker (Nepos, Cassius Hemina, Thallus, Diodor, Antonius Julianus etc.) 14

der Philosophen (Abhängigkeit von Cicero. Eigne Kenntniss. Vorliebe für Seneca und Plato) 15

d) Zusammenfassung 20

Der Philosoph und der Christ.

A. Dem Akademiker gegenüber 21

Stoisches Grundinteresse in der Wahl des Gegners S. 21. — Allgemeine Befähigung, Pflicht und rechte Methode zu philosophischer Spekulation S. 22. — Stoisches Erkenntnissprinzip S. 23. — Stoische προλήψεις S. 24. — Grundgedanke stoischer Ethik S. 24. — Deduktion in der Spekulationsmethode; Kosmopolitismus S. 24 f. — Stoische Teleologie S. 25. — Aesthetisches Moment im Gottesbegriff S. 26. — Stoisches ἡγεμονικόν und platonisches παράδειγμα in eigenthümlicher Verbindung S. 27. — Monarchie Urform aller irdischen Staaten und Gesellschaftskreise S. 27. — Wesensbestimmung Gottes; platonischer Einfluss S. 28. — Argument de consensu omnium, Consequenz stoischer προλήψεις S. 29. — Philosophisch-stoische Auffassung des Christenthums. Fehlen des Begriffes der Offenbarung S. 29 f. — Gegensatz zu den griechischen Apologeten S. 30.

Seite

B. Dem Vertheidiger des Heidenthums gegenüber 31

Intellektuelle Polemik gegen heidnischen Aberglauben. Verstoss gegen Christenglauben S. 31. — Begriff der veritas: Idee von dem einen Gott. Sie liegt im eigenen Denken S. 32. — Pietät gegen die Naturanlage S. 32. — Dämonologie: Vermischung stoischer und platonischer Anschauungen S. 32 f. — Minucianische Interpretation einer platonischen Stelle S. 33. — Ansatz zum Dualismus; Einwirkung des stoischen Materialismus S. 33 f. — Eigenartiger Begriff der terra S. 36.

C. Dem Ankläger des Christenthums gegenüber 37

Allgemeine Charakteristik dieses Untertheils S. 37. — Begriff der fides und gratia S. 38. — Die Auffassung von Christus; Ansatz zum Doketismus S. 38 f. — Weitere christliche Begriffe; nichts spezifisch Christliches S. 41. — Stoische und christliche Gottesverehrung S. 42. — Gott im Menschen. Fehlen des christlichen Begriffes der Sünde S. 42. — Unterschied von Justin und Athenagoras in der Engellehre. Stoische Grundanschauung S. 43 f. — Die christliche Religiosität ist Gerechtigkeit S. 44. — Missverständniss des christlichen Glaubensprinzips S. 45. — Andrängen christlicher Offenbarung gegen philosophische Erkenntniss S. 45 f. — Erfolglosigkeit dieses Versuches S. 47. — Stoischer Einfluss in der Lehre vom Weltbrand und der Auferstehung S. 47 f. — Heidnische Vorstellung zukünftiger Gerichtsstrafen S. 50. — Gotteserkenntniss und Gerechtigkeit machen vor Gott gerecht S. 50 f. — Aeusserliche Auffassung der venia. Freiheit des Menschen S. 52. — Römisch-stoischer Charakter der vorletzten Kapitel. Einfluss Senecas S. 53 f. — Inspiration. Auch hier stoischer Einfluss S. 55 f. — Reminiscenzen. Recapitulation. Inhalt des christlichen Glaubens: der eine Gott S. 56. — Philosophische Gesammtanschauung vom Christenthum. λόγος σπερματικός. Unterschied von Justin S. 57 f.

D. Zusammenfassende Kritik. Folgerungen 58

Der platonisirende Stoiker S. 58. — Der Einfluss des Philosophen auf den Christen S. 59. — Verfehlung gerade des Centrums christlicher Lehre S. 61. — Der Anfänger in der christlichen Erkenntniss S. 62. — Was er von Christus weiss S. 62. — Uebereinstimmung des Alterthums mit diesem Urtheile S. 63. — Der Neubekehrte S. 63. — Beweggrund zu seiner Bekehrung: Der christliche Monotheismus S. 63 f. — Nachwirkung des heidnischen Götterglaubens in der Vorstellung der Dämonen S. 65. — Beweggrund zur Vertheidigung des Christenthums S. 66 f. — Tendenz im Grundgedanken S. 69. — Das Christenthum aufgefasst als Philosophie S. 69.

Nachwort 70

VORWORT.

Der „Octavius“ des Minucius Felix hat trotz seines geringen Umfanges bedeutendes Interesse erregt. Nachdem er einmal durch Franz Balduin 1560 als selbstständige Schrift und nicht wie ehedem durch Faustus Sabäus 1543 als liber octavus der Schrift des Arnobius an die Oeffentlichkeit gelangt war, haben die Gelehrten aller Zeiten, besonders aber der Gegenwart, sich mit ihm beschäftigt. Zunächst in der chronologischen Frage. Galt hier anfangs die Priorität des mit dem „Octavius“ sich mannichfach berührenden „Apologeticum“ Tertullians als schlechthin unanfechtbar, indem man vor allem nicht wagte, an der litterarischen Selbstständigkeit des berühmten Afrikaners zu zweifeln, so wurde die Folgezeit grade der entgegengesetzten Meinung. Die ersten Bedenken gingen von Frankreich aus, erhoben von Blondel 1641 und Daillé 1660*) und wurden auf deutschem Boden von v. Hoven 1766, Rössler 1777, Russwurm 1824, Meier u. A. getheilt. Indess, erst A. Ebert gelang es, in seiner Schrift „Tertullians Verh. zu Min. Felix,“ Leipzig 1868 (vgl. auch seine „Gesch. der Litt. des Mittelalters im Abendlande,“ Bd. 1, 1874. S. 25 f.) für die Priorität des „Octavius“ einen vollgültigen Nachweis zu liefern. Wenn gleichwohl gegen dieses Ergebniss sich Stimmen erhoben haben, wie W. Hartel (Zeitschr. für d. österr. Gymn. 1869, S. 348—368), welcher jedoch zu jenem nicht in directem Widerspruch steht, da er für beide

*) D. Blondel „Eclaircissements familiers de la controverse de l'Eucharistie“ (Quevilly 1641) p. 119. J. Daillé „Lettre à M. Le Coq de la Talonnière, sur le changement de religion de M. Cottiby“ (Charenton 1660) p. 92 vgl. Paul de Félice Étude p. 17. J. D. van Hoven in s. Brief ad Gerh. Meermann 1766, abgedr. in Lindners edit. II 1773. Rössler Bibl. d. Kchv. 1777 Bd. 3. Russwurm in s. Ausg. 1824. Meier commentatio, Turin 1824.

Apologieen eine verloren gegangene lateinische Quelle voraussetzt, ferner wie E. Klussmann (vgl. Jenaer Litt-Ztg. 1878, No. 4, S. 56 f.) oder aber wie V. Schultze, der in den Jahrb. f. prot. Theol. 1881, No. 3, S. 485—506 die Priorität des Apologeticum nachzuweisen sucht und die Abfassung des „Octavius" sogar zwischen 300—303 verlegt, — so wird trotzdem Eberts Resultat jetzt immer allgemeiner anerkannt*). Auch wir halten im Wesentlichen daran fest.

Welches Interesse man dem „Octavius" auch von philologischer und theologischer Seite entgegenbrachte, das beweisen die zahlreichen, bisher erschienenen Ausgaben und die ihn betreffenden Abhandlungen. Nach oben genannten zwei ersten Editionen sind folgende zu nennen: die von Fulvius Ursinus 1583; Meursius 1598; Wowerus 1603; Elmenhorstius 1603; Heraldus 1605, 1613; Rigaltius 1643, 1645; Ouzelius 1652, 1672; Cellarius 1699; Davisius 1707; Gronovius 1709, 1743; Lindner 1760, 1773; Russwurm 1824; Lübkert 1836; Muralt 1836; Migne Patrol. III. 1844; Oehler 1847; Kayser in us. schol. 1863; Halm, Wien 1867, welche letzte unserer Arbeit zu Grunde liegt und Dombart, Erlangen 1881 (mit Uebersetzung). Die jüngste erst vor Kurzem erschienene Ausgabe ist von J. J. Cornelissen, Lugduni-Batavorum 1882 (E. J. Brill). Besondere Abhandlungen aber schrieben neben bereits genannten v. Hoven, Meier, Ebert, noch Fr. Balduin und D. Nic. Le Nourry in Mignes Patr. tom. III. 3. S. 194—231, 371—652; C. Rören, „Minuciana," Bedburg 1859; E Voreaux, thèse présentée à la faculté de theol. prot. de Strassbourg 1859; J. B. Kayser in Wiedemanns österr. Quartalschr. für kathol. Theol. I. 4, 1862; E. Behr, der „Octavius" des M. F. in s. Verh. zu Ciceros Büchern de nat. deorum, Gera 1870; A. Faber, de M. F. comm., Nordhausen 1872; Th. Keim, „Celsus' wahres Wort," Zürich 1873, S. 151—168; ferner Paul de Félice, „Étude sur l'Octavius, thèse pour la licence etc., Blois 1880, sowie neustens G. Loesche, „Minucius Felix' Verh. zu Athenagoras" in den Jahrb. für prot. Theol. 1882, No. 1, S. 168—178**).

*) Ist höchstens „einer theilweisen Neubegründung bedürftig" (aber auch fähig), wie K. J. Neumann bemerkt. (Theol. Litt.-Ztg. 1881. No. 18. S. 422.) Sonst vgl. Bonwetsch „Die Schriften Tertullians nach der Zeit ihrer Abfassung untersucht" Bonn 1878. S. 21 u. Dombart „Uebersetzung des Oct." 1881. S. VIII Anm. 3.

**) Mit text-kritischen Fragen beschäftigen sich noch speziell die Aufsätze von E. Bährens (lectiones latt. Bonn 1870 p. 22—31), H. A. Koch (Rhein. Mus. XXVIII, S. 615—621), B. Dombart „z. Erkl. u. Kritik des M. F." in Zeitschr. für d. bayr. Gymn. IX. 1873 S. 285—300.

Während aber die feine, in Form eines philosophischen Dialoges gebrachte Schutzschrift des Minucius nach diesen Seiten so vielfache Anregung gab und Berücksichtigung fand, so blieb doch grade ihre charakteristische Seite, die philosophische, bisher ganz unberücksichtigt. Man trat mit zu einseitig christlich-theologischem Interesse an die Apologie heran und setzte in dem feingebildeten Apologeten von vorn herein auch eine christliche Durchbildung voraus, wie man sie wenigstens bei den griechischen Apologeten anzunehmen pflegte*). Dies führte nothwendig dazu, dass man die zahlreichen Lücken in der christlichen Anschauung des Minucius sich nicht anders als aus Tendenz des Verfassers zu erklären wusste, andrerseits aber dahin, das gesammte philosophische Material in der Apologie zu einem blossen Accidens herabzuwürdigen. Vertreter dieser Ansicht sind neben A. Faber vor allem B. Dombart in der Vorrede zu seiner Uebersetzung und Paul de Félice in seiner Étude. Beide von obiger Voraussetzung an die Schrift herantretend**) und darum von ihrem geringen christlichen Inhalt unbefriedigt, fassen dieselbe als eine vorläufige Grundlage für eine fernere christliche Belehrung des heidnischen Publicums. Während aber Dombart nur von jener vorbereitenden Grundlage spricht, glaubt Paul de Félice dem Apologeten auch die fernere christliche Belehrung nachweisen zu können. Anknüpfend an zwei Stellen***) im Dialog, die auf eine Fortsetzung desselben schliessen lassen, betrachtet er den „Octavius“ nur als die allgemeine Einleitung zu einer Reihe spezial-christlicher, jedoch nicht mehr

*) Vgl. übrigens M. v. Engelhardt Christenthum Justins 1878.

**) Characteristisch dafür ist, dass P. de F. den discours d'Octavius (chap. III. S. 112) d. h. Referat und Kritik gleich mit den Lücken beginnt, die er in demselben bemerkt hat. In der Voraussetzung, auch Minucius habe diese bemerken müssen, glaubt er auf eine Absicht desselben schliessen zu können S. 112: ... nous croyons préférable de signaler les lacunes du discours d'Octavius avant de dire ce qu'il contient. Par là nous pourrons, dès le début, bien déterminer quel nous paraît être le but qu'il a poursuivi. Er bemerkt im Ganzen drei Lücken: 1) l'absence de citations bibliques, 2) le silence presque complet sur la personne, la mission et l'oeuvre du Christ, 3) le silence sur la doctrine chrétienne par excellence, nous voulons parler du salut par la foi.

***) Nämlich 40, 2. 36, 2 (de fato) S. 118. Wir bemerken gleich hier zur richtigen Taxirung dieser Stellen, dass 40, 2 durchaus Nachahmung Ciceros ist De n. D. 40: Sed quoniam advesperascit, dabis diem nobis aliquem, ut contra ista dicamus, die Schrift de fato aber nach 36, 2 schon vom Alterthum angezweifelt worden ist. Vgl. Hieron. cat. script. eccl. c. 58 sowie ep. ad Magnum.

erhaltener Abhandlungen. In diese nun verlegt er den Schwerpunkt des ganzen minucianischen Christenthums, dort lässt er alle Lücken, die er hier bemerkte, nach und nach ausgefüllt werden und weist uns so von der einzigen erhaltenen Schrift des Minucius hinweg auf ein System blosser Vermuthungen*).

Diese Auffassungen überschätzen das christliche Element ebenso sehr, wie sie das philosophische unterschätzen. Es ist selbstverständlich, dass in dem Anschauungskreise eines so fein gebildeten und erst so spät zum Christenthum bekehrten Heiden das Heidnisch-Philosophische das Prius ist, der christliche Stoff aber erst durch sein heidnisches Verständniss hindurch musste. Schreibt nun ein Solcher eine christliche Apologie von anerkannt geringem christlichen und grossem philosophischen Gehalte, so ist dies doch weit eher auf die Nachwirkung seiner heidnisch-philosophischen Bildung zurückzuführen, als auf seine christlich-apologetische Tendenz, zumal wenn deren Fundament, die christliche Bildung, nur beweislos angenommen wird.

Von dieser entgegengesetzten Voraussetzung ausgehend sehen wir in der Schutzschrift des Minucius Felix, im Besonderen in der Rede des Octavius, zunächst nichts anderes, als einen Ausdruck der persönlichen Auffassung ihres heidnisch gebildeten Verfassers.

Diese Auffassung zu prüfen ist Zweck vorliegender Abhandlung. Die bisherigen Darlegungen ergänzend suchen wir grade von der philosophischen Seite in die Apologie einzudringen und haben es zunächst etwas umfassender versucht, die gesammte heidnische Bildung des Apologeten festzustellen, um sodann zu prüfen, wie dieser das Christenthum verstanden hat.

---

*) Vgl. S. 117: A nos yeux l'Oct. n'est qu'une Introduction à différents traités d'apologétique, dont le premier fut sans doute, en tout cas paraît avoir dû être le traité de Fato auquel il a été déjà fait allusion. Paul de Félice weiss auch, was darin stand S. 118: On peut conclure que dans ce traité Min. devait parler de la grâce, du salut par la foi et non par les oeuvres. Inhalt aber der nächsten Abhandlungen war sodann die Person Christi, seine Mission, sein Werk, die Propheten die ihn verkündigt hatten, ihre Autorität, der Bund mit Gott, die heiligen Schriften. C'est ainsi, so schliesst er die Betrachtung, que peu à peu, et par une série de traités, toutes les importantes questions auraient été étudiées, et les lacunes comblées (S. 119).

EINLEITUNG.

Der gebildete Heide.

Ueber die Person des Minucius Felix sind nur spärliche Nachrichten zu uns gelangt. Die äusseren Zeugnisse bei Lactanz und Hieronymus besagen nicht viel mehr, als dass er Verfasser des „Octavius“ und ein angesehener Rechtsanwalt (causidicus) zu Rom gewesen sei*). Auch das Wort causidicus verräth nichts für unsern Zweck, denn es hatte im Ganzen eine recht üble Bedeutung. Zur Zeit Ciceros und noch des zweiten Jahrhunderts verstand man darunter einen ganz gewöhnlichen Winkeladvokaten und Processeführer von gutem Mundwerk, angelernter juristischer Routine, aber ohne jegliche höhere Bildung. Cicero selbst stellt einmal einen causidicus in directen Gegensatz zu seinem bekannten, hochgebildeten Redner und zwar in für jenen recht bezeichnende Nachbarschaft: Non enim causidicum nescio quem neque proclamatorem aut rabulam hoc nostro sermone conquirimus, sed — so fährt er an ähnlicher Stelle kürzer fort — oratorem doctissimum et perfectissimum**). Fast ebenso äussert sich Quintilian XII, 1, 25, vergl. auch Juvenal VI, 438 ff. Wir können das Wort nicht weiter

*) Lact. instit. I, 11: Minucius Felix in eo libro, qui „Octavius“ inscribitur etc. V. 1. Min. Felix non ignobilis inter causidicos loci fuit. Huius liber, cui „Octavius“ titulus est, declarat, quam idoneus veritatis assertor esse potuisset, si se totum ad id studium contulisset. Hieron. cat. script. eccl. c. 58: Minucius Felix, Romae insignis causidicus, scripsit dialogum Christiani et Ethnici disputantium, qui Oct. inscribitur. Sed et alius sub nomine eius fertur „de fato“ vel contra Mathematicos, qui cum sit et ipse diserti hominis, non mihi cum superioris libri stylo convenire videtur. Derselbe ad Magnum: Min. Felix causidicus Romani fori in eo libro, cui Octav. titulus est, et in altero contra Mathem., si tamen inscriptio non mentitur auctorem, quid gentilium scripturarum dimisit intactum?

**) De orat. I. 46. 202. Orat. 15, 47.

verfolgen, wohl aber annehmen*), dass es zur Zeit der Antonine einen jener Juristen bezeichnete, die im Unterschied von eigentlichen Rechtsgelehrten sich der Praxis zuwandten, „mit oder ohne öffentlichen Charakter Bescheide über Rechtsfragen ertheilten oder Processe führten.“ Aber auch bei dieser Auffassung des Wortes fällt auf den Minucius Felix der Verdacht, eine höhere Bildung nicht besessen zu haben.

Wenden wir uns daher direct an seinen „Octavius“ und fragen wir, welches Zeugniss dieser dem causidicus auszustellen vermag.

Zunächst die Personalien. Marcus Minucius Felix hat die Jugend mit seinem Busenfreunde Octavius Januarius verlebt, vielleicht auch mit ihm zusammen studirt**), ist aber von jugendlichen Fehltritten nicht frei gewesen. Er gesteht dies selbst ein, 1, 4: sic solus in amoribus conscius, ipse socius in erroribus. Später wählten beide die Advokatenthätigkeit zu ihrem Lebensberufe und waren, wie es scheint, noch als Männer nicht bloss Heiden, sondern sogar Gegner des Christenthums, indem sie die christlichen Bekenner auf die bekannte ungerechte Weise gerichtlich verfolgen halfen (c. 28). Erst auf Vorantritt des Octavius ging Minucius zum Christenthum über. Als Christen jedoch scheinen sie sich getrennt zu haben, um vielleicht nach langer Zeit erst (2, 1) in Rom sich wiederzusehen, wohin Octavius aus überseeischer Provinz (3, 4) herbeigekommen war, wo aber Minucius bereits ansässig das Amt eines Advokaten auch als Christ noch und allem Anschein nach in ziemlichem Ansehen weiter verwaltete. Hier zu Rom hat er wohl auch seinen Dialog geschrieben.

Dieser selbst, zu dem wir uns jetzt speciell wenden, macht seiner Gesammt- wie Einzelnanlage nach den Eindruck strengster Ordnung, genauester Durcharbeitung und zeugt von einem unfraglich rhetorisch gebildeten Verfasser, der namentlich die Kapitel de inventione und de collocatione aus dem Grunde verstand. Schon die Idee, den heidnisch-christlichen Stoff in zwei Reden zu fassen, bekundet rednerisches Interesse. Mehr aber noch deren Ausführung. Beide Reden (c. 5—13, 16—38), Angriff und Widerlegung, Heidenthum und Christenthum, sind, gleich zwei Portraits in einem Rahmen, von einer gemeinsamen Einkleidung umschlossen (c. 1—4, 14—15, 39—40), im Innern selbst wieder streng gegliedert und

*) Teuffel „Gesch. der röm. Litt.“ 3. Aufl. 1875 S. 837.

**) Contubernalis Teuffel S. 862.

in diesen ihren Untertheilen, selbst in den einzelnen Punkten, einander entsprechend angelegt. Deutlich unterscheidet man in jeder Rede drei Untertheile. Wir bemerken einen philosophischen (c. 5 vgl. c. 16, 5—c. 19, 15), einen heidnisch-apologetischen (c. 6—7), dem christlicherseits ein polemischer (c. 20—27 einschliesslich des Uebergangstheils der Dämonologie) und endlich einen heidnisch-polemischen, dem anderseits ein christlich-apologetischer entspricht (c. 8—13, vgl. c. 28—38). Den Schluss jeder Rede bildet eine mit proinde eingeleitete und schulgerecht mit einer adhortatio endende peroratio (c. 12, 7—c. 13, 5, vgl. c. 38, 5—6), welche beide sich gleichfalls genau entsprechen und den Hauptinhalt der einzelnen Reden kurz herausstellen.

Je näher man an den Dialog herantritt, desto mehr kann man seine kunstvolle Composition bewundern. Nicht nur stehen sich die zwei Reden bis in die einzelnen Gedanken und Ausdrücke hinein, wie Frage und Antwort gegenüber und lassen so einen einheitlichen Disputirstoff erkennen, sondern jede einzelne Rede, selbst jeder Untertheil bildet seinerseits wieder ein abgerundetes Ganze, das gleichwohl mit dem nächsten wie vorhergehenden in engstem Zusammenhang steht. Minucius erreicht dies einerseits durch zahlreiche Recapitulationen, wodurch er die einzelnen Gedanken zu selbstständigen Gedankengruppen abschliesst, andrerseits durch die gewandtesten Uebergänge*), die jene einzelnen Gedankengruppen aneinanderketten und so das gesammte Material zu einem schönen Ganzen zusammenschliessen. Namentlich ist dies

*) Schon A. Ebert erwähnt dieselben und führt als Beispiele c. 25—26 und 38, 2—4 bis zum Schlussabschnitt der Rede des Octavius an. Wir unsererseits halten für den geschicktesten Uebergang den ganzen Abschnitt der Dämonologie, als Mittelglied zwischen dem eigentlichen zweiten und dem dritten Theil. Er ist einerseits die Erklärung für den vorausgehenden heidnischen error (fons erroris) als auch für die nachfolgenden Vorwürfe gegen die Christen (fons pravitatis). Einen musterhaften Aufbau bietet der erste Untertheil dieser Rede. Streng nach den angekündigten Vorbedingungen, namentlich der deductiven Methode (17, 2), wird in dem angewandten Theil 17, 4—18, 3 vom All angefangen und beim Menschen aufgehört. Dieses alles wird in dem Vergleich vom wohlgeordneten Haus recapitulirt und dann mit nochmals rückblickendem Uebergang zu der Frage nach der Einheit Gottes fortgeschritten, die mit vierfachem Beweise belegt wird, aus der Geschichte (5), aus der Natur (7), dem Gottesbegriff selbst (7) und dem consensus omnium (11), deren letzter sich wieder in drei Theile zerlegt (Volk, Dichter, Philosophen 18, 11. 19, 1. 19, 3). Die Einheit Gottes erhält 20, 1 ihre Recapituration, gerade wie der ganze erste Untertheil 20, 2: quod si providentia mundus regitur et unius Dei nutu gubernatur etc.

in der Rede des Octavius bemerkbar, welcher der Verfasser als der Widerlegung naturgemäss die grössere Sorgfalt widmete. Wir verweisen hier für alle Einzelnorientirung auf die Analysen bei Lindner, Ebert und Paul de Félice*).

Wir sind nun grade bei Minucius Felix in der glücklichen Lage, auf den Lehrer schliessen zu können, bei welchem er in die Schule gegangen. Es ist kein Anderer als der Altmeister Cicero. Die äussere Anlage des Octavius, sowie auch manches Material, verdankt er diesem, in Sonderheit dessen Büchern de natura Deorum. Die daselbst Disputirenden, der Epikureer Vellejus, der Akademiker Cotta und der Stoiker Balbus, vornehmlich letztere zwei**), sind in unseren Disputanten Cäcilius Natalis und Octavius Januarius unschwer wieder zu erkennen. Die Zuhörerrolle des Cicero hat Minucius übernommen, als Zeit sind gleichfalls die Gerichtsferien, zum Ort ist aber nicht das Haus des Gastgebers, sondern die Meeresküste bei Ostia gewählt. Den Gegenstand des Gespräches bildet mit Abzug des christlichen Materials ebenfalls das Wesen der Götter. Welche weiteren Aehnlichkeiten sich nachweisen lassen, zeigt obige auf Eberts Anregung erschienene Dissertation von E. Behr „der „Octavius" des Minucius Felix in seinem Verhältniss zu Ciceros Büchern de natura Deorum." Gera, 1870. Aber auch sonst enthält der Dialog manche Berührungen mit ciceronianischen Schriften oder ciceronianischer Eigenthümlichkeit.

Ersteres beweist grade der Eingang. Absehend von einigen kleineren Reminiscenzen in den ersten Zeilen***) stossen wir auf eine frappante Aehnlichkeit mit dem Eingang von Ciceros Brutus. Hier wie dort dasselbe Stimmungsbild. Jeder der zwei Verfasser gedenkt voll Wehmuth eines dahingegangenen Freundes, jeder schildert die gegenseitigen engen Beziehungen und endlich seinen tiefen Schmerz um den Verstorbenen. Auch in den Ausdrücken ähneln sich die Eingänge. Bei Cicero ist es der socius et

---

*) J. G. Lindner „analysis logica" abgedruckt in Mignes Patrol. lat. tom. III. 3 S. 226. Ad. Ebert in obiger Schrift abgedruckt in den Abhandlungen der königl. sächs. Gesellschaft der Wissensch. XII. Bd. V. 1870 S. 332—340. — Paul de F. S. 41—78.

**) Der Epikureer kommt dogmatisch wenig in Frage.

***) Das bekannte cogitanti mihi und die beliebten Metaphern (trans) acta et decursa, vielleicht auch das an ad Att. 5, 10 erinnernde intimis sensibus. Vgl. die Anmerkungen in der Ausgabe v. J. Gronovius, Leyden 1709.

consors gloriosi laboris, der conjunctissimus meorum consiliorum omnium societate, welcher triste nobis desiderium reliquerat (1, 2). Im Octavius ist es der conscius in amoribus, ipse socius in erroribus, welcher pari mecum voluntate concinebat eadem velle vel nolle und immensum sui desiderium nobis reliquit. Somit gleich in der Einleitung Spuren von Cicero*). In der Disputation selbst ist es noch dessen Dialog de divinatione, welcher von Minucius unstreitig benutzt worden ist (2, 24, 52. 2, 56, 116 und 57, 118, vergl. Octavius c. 26, 4—6).

An Cicero ferner erinnert in der Einkleidung**) jene feine Urbanität des Gesprächs, welche den einzelnen Personen des Dialogs, vor allem unserem Verfasser eignet***). Es ist jener „gute Ton" gegenseitiger Artigkeit und Verbindlichkeit, in dem die Gebildeten, namentlich der römischen Hauptstadt, mit oder von einander zu reden pflegten und den sie selbst im engsten Freundeskreise beibehielten. Er ist ein Characteristicum ciceronianischer Schriften, besonders seiner Dialoge und Briefe. Beweis sind Liebenswürdigkeiten wie diese: homo tibi subiratus, mihi propter eam ipsam causam minus quam volebam familiaris†), wo auch nach der andern Seite ein Compliment gemacht wird, oder aber wie fast ebenso ad Attic. V, 9: Dionysium semper equidem, ut scis, dilexi: sed cotidie pluris facio et mehercule in primis, quod

*) Auch die folgenden Ausdrücke der Einleitung scheinen Reminiscenzen zu sein, wenn auch nicht gerade ciceronianische: eadem velle vel nolle, das stark an das geflügelte Wort Sallusts erinnert: idem velle atque idem nolle, ea demum firma amicitia est (Cat. 20, 4), sowie auch der viel gebrauchte Gedanke: unam mentem in duobus divisam, welcher vielleicht auf Lälius 25, 92: amicitiae vis in eo (est) ut unus quasi animus fiat ex pluribus oder aber auf das schöne horazianische Wort anspielt Od. II, 17: A, te meae si partem animae rapit maturior vis, quid moror altera? — Es ist entschieden auffällig, dass der Verfasser bei diesen seinen Herzensergiessungen fremder Ausdrücke sich bedient. Der Eindruck entsteht, als sei dieser Tod und diese Freundschaft weniger Wiedergabe einer Thatsache als vielmehr Produkt künstlerischer Fiction.

**) Im Dialog selbst geht's manchmal scharf her, vgl. c. 25 u. 28. Hier weicht der Dialog der Apologie.

***) Am allerwenigsten Octavius.

†) Cic. de orat. I, 16, 72. — Uebrigens gehörte diese urbanitas zu den Erfordernissen des ciceronianischen Redners, vgl. de orat. I, 5, 17: accedat eodem oportet lepos quidam facetiaeque et eruditio libero digna ..... subtili venustate atque urbanitate conjuncta, welche letztere mit der von Octavius in malam partem gebrauchten urbanitas 16, 2. 28, 10 selbstverständlich nicht identisch ist.

te amat etc., was noch von dem bekannten zärtlichen Wortspiel übertroffen wird ad Attic. V, 20: Brutum non minus amo quam tu, paene dixi, quam te. Aehnlich auch hier. So in der zart gestellten Frage des Minucius an Cäcilius nach dem Grunde seiner plötzlichen Verstimmung 4, 1: Quid hoc est rei? cur non agnosco, Caecili, alacritatem tuam illam? et illam oculorum etiam in seriis hilaritatem requiro? Oder, wenn gegen Ende der überwundene Cäcilius so überraschend fein sich den Sieg zuschreibt, ohne ihn doch dem Octavius zu entreissen: Ego Octavio meo plurimum quantum, sed et mihi gratulor... vicimus et ita.. nam ut ille mei victor est, ita ego triumphator erroris, was sofort Minucius ebenso fein und zartfühlend zugleich zu wenden weiss: at ego prolixius omnium nostrum vice gaudeo, quod etiam mihi Octavius vicerit, cum maxima judicandi mihi invidia detracta sit. Besonders characteristisch für die urbane Höflichkeit ist folgender Satz, worin der Verfasser sogar auf seine Leser Rücksicht nimmt 4, 6: et cum dicto eius adsedimus, ita ut me ex tribus medium lateris ambitione protegerent: nec hoc obsequi fuit aut ordinis aut honoris, quippe cum amicitia pares semper aut accipiat aut faciat, sed ut arbiter et utrisque proximus aures darem et disceptantes duos medius segregarem. Jeder, der dies liest, freut sich der passenden Gruppirung: die zwei Gegner zu beiden Seiten des Unparteiischen. Niemand denkt an Absicht. Indessen, der feinfühlige Minucius, der seine Person durch jenen Mittel- und Ehrenplatz allzusehr in's Centrum der Aufmerksamkeit gerückt sieht, hält es für nöthig, sich gegen die etwaige Unterlegung einer selbstgefälligen Absicht vor seinen Lesern zu verwahren. Er fügt darum obigen Zusatz hinzu, der freilich etwas umständlich ausfällt, (nec aut-aut, quippe cum aut-aut, sed et-et), uns aber zeigt, wie sehr der Verfasser hier in der Einleitung beim Schreiben sein Leserpublicum im Auge hatte und auch diesem direct gegenüber seine Urbanität entfaltete*).

So sehen wir schon jetzt, auch in der Darstellung hat der Verfasser sich Cicero zum Vorbild genommen. Dies ist um so auffälliger, als zu Minucius' Zeit die Rednerschule Frontos die

---

*) Dieser Hang zur Höflichkeit und der damit verbundenen Lobrednerei verführt ihn öfter zur Breite und Schwülstigkeit. Man beachte wieder den Eingang und darin die Häufung lobender Beiwörter und Redensarten: Octavii boni et fidelissimi tanta dulcedo et affectio inhaesit — intimis sensibus — vir eximius et sanctus — immensum desiderium (bei Cic. nur triste) etc. Ferner in c. 2, 1

stilbeherrschende war, die für alterthümliche Litteratur und Sprachfärbung eingenommen, durch alle Arten von Archaismen die Rede zu würzen suchte*). Von dieser Sucht ist Minucius

die bis in's Kleinliche gehende Hervorhebung des Opfers, das ihm Oct. mit der Herreise gebracht hatte: nam negotii et visendi mei gratia Romam contenderat, relicta domo, conjuge, liberis, et quod est in liberis amabilius, adhuc annis innocentibus et adhuc dimidiata verba temptantibus, loquellam ipso offensantis linguae fragmine dulciorem. Schliesslich aber 2, 2 die schwülstige Schilderung der Freude über dessen Ankunft: non possum exprimere sermonibus, quanto quamque impatienti gaudio exultaverim, cum augeret maxime laetitiam meam amicissimi hominis inopinata praesentia. — Diese Ueberschwänglichkeit gleich in den ersten Capiteln des Dialoges hat etwas Gewaltsames an sich und fällt um so mehr auf, als sie der Sprache des eigentlichen Dialoges ganz fremd ist, der bei allem Reichthum der Diction sich durch Knappheit auszeichnet. Aber auch die referirten Facta, der dem Verfasser so zu Herzen gehende Todesfall und die innige Freundschaft des Octavius, verlieren an Naturwahrheit und Glaubwürdigkeit durch jene Entlehnung aus Cicero wie durch die sonstigen Anklänge an fremde Gedanken und Ausdrucksweise. Hierdurch wird uns der Verdacht nahe gelegt, dass dem Verfasser die Absicht beseelte, weniger zu referiren als zu interessiren. Dazu verhalfen allerdings jener sensationelle Todesfall, jene ideale Freundschaft, dazu auch die allerliebste Strandscene c. 3, deren ganzes Vorhandensein und deren unverhältnissmässige Länge (über ein Viertel der Einleitung) sich lediglich aus der Absicht, Interesse zu erregen, erklärt, sowie endlich auch kleinere Effectmittel wie in amoribus conscius und die Erwähnung jener kindlichen Sprachversuche c. 2. — Die dadurch wachgerufene Muthmassung, dass die Einleitung, vor allem die Person des Octavius fingirt sei, ward uns zur grössten Wahrscheinlichkeit durch folgende Beobachtungen. Es kann bei näherer Betrachtung niemandem entgehen, dass die zwei Disputanten ganz ungleich gezeichnet sind. Am gelungensten durchgeführt erscheint die Person des Cäcilius. Sie ist eine durch und durch einheitliche, lebenswahre Figur. Cäcilius ist ein heiterer, lebhafter, etwas excentrischer junger Mann, für den das von Minucius wie von Octavius gebrauchte erupit (16, 5. 40, 1) characteristisch ist. Sein Schmollen 4, 1: tacens, anxius, segregatus, seine plötzliche Herausforderung 4, 4: de toto et integro mihi cum Octavio res est und die Freude (renidens 14, 1) am Schlusse seiner eigenen Rede mit dem triumphirenden Schlussworte: ecquid ad haec audet Octavius etc., alles dieses sind characteristische Pinselstriche, die uns ein lebhaftes Bild von dem Manne ermöglichen und ohne Frage eine factisch existirende Persönlichkeit copiren.

Man vergleiche dagegen den Octavius. Was sagt er eigentlich ausserhalb seiner Rede? — Einen einzigen Satz, der überdies mit dem persönlich gehaltenen Eingang seiner Rede in schroffstem Widerspruch steht. Dieser eine Satz ist eigentlich ziemlich grob: Non boni viri est, hominem domi forisque lateri tuo inhaerentem sic in hac imperitiae vulgaris caecitate

*) Vgl. Teuffel S. 829. 856. A. Naber Epistulae Corn. Frontonis et M. Aurelii. Lipsiae 1867, p. III.

frei. Er steht so über seiner Zeit. Freilich in einer andern Beziehung vermochte er sich nicht so ganz ihren Fesseln zu entziehen. Die damals immer mehr in die Litteratur eindringende Volkssprache hat sich auch in seinen Octavius eingeschlichen und wehrt ihm so den Anspruch auf reinste Classicität. Man hat dies erst neuerdings beobachtet**). Namentlich sind es die abgeschwächten Gradationsformen, die hier in Betracht kommen. Ein Positiv neben dem Superlativ: boni et fidelissimi 1, 1 oder statt letzterem ein Comparativ: et quod est in liberis amabilius oder aber ein Superlativ für einen Positiv: utrum unius imperio an arbitrio plurimorum 18, 5 zeigen, wie sehr auch ihm wie der Volkssprache das Gefühl für Gradunterschiede verloren gegangen war. Dennoch ist aus der sonstigen reinen Latinität die Absicht unverkennbar, durch Zurückgehen auf die classischen Vorbilder, namentlich auf Cicero, sich der herrschenden Zeitrichtung zu entziehen, an sich schon ein Beweis von litterarischer Selbstständigkeit wie von gutem, stilistischen Geschmack.

Gehen wir auf seine Darstellung etwas näher ein. Jede der beiden Reden hat bei aller Unverkennbarkeit des gemeinschaft-

---

deserere, ut tam luculento die in lapides eum patiaris inpingere, effigiatos sane ... cum scias huius erroris non minorem ad te quam ad ipsum redundare infamiam. Am Eingange aber seiner Rede zeigt er sich so überaus liebenswürdig und rücksichtsvoll gegen den nämlichen Cäcilius, dass Faber daraus sogar auf christliche Sanftmuth schliesst (Comm. S. 11) vgl. Oct. 16, 2: sed in Natali meo versutiam nolo, non credo: procul est ab eius simplicitate subtilis urbanitas. Sonst nirgends ein bezeichnender Ausdruck weder von ihm noch über ihn. Auch die oben angeführten Epitheta und Redensarten sind sämmtlich so subjectiv, so farblos (vgl. boni, fidelissimi, eximius, etc.), dass sie nirgends ein Bild von ihm in der Phantasie des Lesers aufkommen lassen.

Aus diesem Widerspruche in der Zeichnung der Person des Octavius wie ferner aus dem gänzlichen Fehlen charakteristischer Züge darin schliessen wir, unterstützt durch obige Verdachtsgründe, dass dem Verfasser bei Zeichnung dieser Person die lebendige Vorlage gänzlich gefehlt habe. Der Octavius ist vielmehr der Verfasser selbst, der bei der einmal gefassten Idee, den gesammten Stoff in die Form einer Disputation zu bringen, sich begreiflicherweise nicht selbst zum Helden derselben machen konnte — wir kennen ja seine persönliche Zurückhaltung dem Publikum gegenüber —, sondern die Person des O. fingirte und sich obiger Kunstmittel bediente, um seine Leser für denselben und somit für die Apologie selbst gleich von vorn herein zu interessiren. — Wie viel an der ganzen Disputation Faktum ist, ob sie überhaupt stattgefunden hat, ob sie zwischen Cäcilius und Minucius stattfand, wer wollte dies bestimmen?

*) Vgl. J. N. Ott Jahrb. für class. Philol. 111. S. 788—799.

lichen Verfassers ihren eignen Character. Erstere, als die Angriffsrede, ist gekennzeichnet durch rednerisches Pathos. Gleich am Anfang c. 5 zeigt sich dieses in der Fülle der Ausdrücke, der raschen Folge rhetorischer Fragen und der Häufung asyndetischer und anaphorischer Sätze*). Die im nächsten Theil, in der Vertheidigung väterlicher Religion zu verspürende Wärme steigt im dritten Theil zu glühender Leidenschaft gegen die Christen, namentlich im achten Capitel. Hier jagen sich Ausdrücke, alle asyndetisch aneinander gestellt, folgen sich von Ausrufen untermischt Antithese, Oxymoron und selbst Parodoxon: latebrosa et lucifuga natio, in publicum muta, in angelis garrula: templa ut busta despiciunt, deos despuunt, rident sacra, miserentur miseri ipsi, honores et purpuras despiciunt, ipsi seminudi. Pro mira stultitia et incredibilis audacia! Spernunt tormenta praesentia, dum incerta metuunt et futura, et dum mori post mortem timent, interim mori non timent! — Für den bestimmten rhetorischen Character der Rede spricht übrigens das Urtheil des Minucius selbst. Er gründet darauf das ganze Zwischengespräch c. 14—15, worin sowohl der verurtheilte eloquentiae tumor 15, 2 als auch Grundsätze wie 14, 2: cum non laudi sed veritati disceptatio vestra nitatur nicht nur ein Urtheil über die oratorische Leistung des Caecilius, sondern auch des Minucius' Abneigung gegen eine glänzende, aber wahrheitswidrige Rhetorik überhaupt enthalten. Darauf hin fällt die andere Rede weniger rhetorisch aus, wenigstens ist deren erster Theil, die philosophische Entwickelung, ganz in dem ruhigen Tone einer solchen gehalten. Doch schon im nächsten Hauptabschnitt, der Bekämpfung des Heidenthums, wird es lebendig. Sarkasmen und Ironien platzen gegen dasselbe los (c. 21 und 25), und gehen im dritten Abschnitt, bei der Zurückgabe der Vorwürfe an die Heiden, sogar in schneidigen Hohn über (c. 28). Im Uebrigen zeigt sich an gewissen Stellen, wie bei der Erörterung des Gottesbegriffes (c. 18 und 32), eine edle Wärme, die bei der Lehre von der Auferstehung und am Schluss (c. 34 und 38) sogar zur Sprache der Poesie sich steigert.

Die eigentliche Diction der Reden zeigt Gedrängtheit und Fülle zugleich. Minucius erreicht beides durch das Asyndeton und die Anaphora, besonders durch das sogenannte asyndeton tri-

*) Ein frappantes Beispiel anaphorischer Gedrängtheit ist der Satz 6, 2 mit dem doppelten sic und dem sechsfachen dum. Nur durch die Anaphora wird die Länge des Satzes entschuldigt.

membre, die hervorstechendste minucianische Spracheigenthümlichkeit. Minucius liebt es nämlich, mehrere Ausdrücke, gewöhnlich drei, in ein Bündel zusammen zu fassen, einen Gedanken gleichsam in drei Strahlen aufblitzen zu lassen. So gleich c. 16: errantem, vagam, lubricam — inlitteratos, pauperes, imperitos — sine dilectu aetatis, sexus, dignitatis etc. und so fast in jedem Capitel. Besonders evident ist folgende Stelle, zugleich ein Beispiel für die Figur der Symploke 23, 13: ecce funditur, fabricatur, sculpitur: nondum deus est: ecce plumbatur, construitur, erigitur: nec adhuc deus est: ecce ornatur, consecratur, oratur: tunc postremo deus est etc. So wird die Sprache lebendig und anschaulich, ohne doch breit zu werden. Als sonstiger Schmuck der Rede findet sich, namentlich in der Rede des Octavius, die Vergleichung 16, 3, 17, 11, in besonderer Schönheit die Metapher 16, 1, 34, 12, 38, 4 und kleinerer rhetorischer Zierrath, sogenannte commutationes 23, 1—2: nec desinunt vel perdere quod inveniunt vel invenire quod perdunt und gleich darauf nonne ridiculum vel lugere quod colas vel colere quod lugeas, sowie endlich ganz vereinzelt die Paronomasie: impietas expietur 38, 6. Zu dieser Darstellung in den zwei Reden kommt nun in der Einkleidung noch eine meisterhafte Schilderung der Natur (vergl. die reizende Strandscene c. 3), vornehmlich aber jene urbane Anmuth, welche der ganzen Einkleidung eigenthümlich ist und schliesslich dem Dialog einen überaus liebenswürdigen Abschluss giebt 40, 4: Post haec laeti hilaresque discessimus, Caecilius quod crediderit, Octavius gaudere quod vicerit, ego et quod hic crediderit et hic vicerit. Kann man treffender und anmuthiger zugleich recapituliren!

Aus alledem erkennen wir, wie gewandt unser Verfasser die Sprache zu handhaben verstand, wie genau er von den rhetorischen Darstellungsmitteln, auch dem Capitel von der elocutio unterrichtet war. Was wir besonders hoch schätzen müssen, das ist die weise und geschmackvolle Verwendung des gesammten Redeschmuckes, der überall durchscheinende Grundsatz, frei zu sein von aller Ueberladung, von aller rednerischen Ostentation*). Das ist's wohl, was er von Cicero gelernt hatte, was ihn diesem nahe

*) Er spricht diesen Grundsatz selbst aus. Vgl. ausser obigem Worte des Minucius: non laudi, sed veritati disceptatio nitatur, noch 16, 6 den gleichen Grundsatz des Octavius: atque etiam quo imperitior est sermo, hoc inlustrior ratio est, quoniam non fucatur pompa facundiae et gratiae, sed, ut est, recti regula sustinetur. Ein weiterer Beleg für die Identität des Minucius mit der Person des Octavius.

bringt und was ihn weit über seine Zeitgenossen, einen Fronto, Apulejus oder gar Gellius erhebt*). Fügen wir hierzu das Urtheil von J. F. Gronovius, dem alten leydener Professor der Beredtsamkeit, der unsern Verfasser, wenn nicht mit dem wirklichen, so doch mit dem christlichen Cicero Lactanz vergleicht**):

„Minucius Felix dialogum contra paganos scripsit lactea sermonis ubertate Lactantio nihil cedentem; mirabili ubique perspicuitate etiam in acute dictis, nihil argutiarum obscuritate molestarum, nihil intempestiva eruditionis ostentatione insolens aut arcessitum, nihil verborum novitate, aut transferendi improbitate aut compositionis scabitudine durum, horrens, abruptum. Omnia certe eius, in quibus quomodo legendum sit, non ambigitur, has habent virtutes. Argumentum ingens, illa quoque, quae labem contraxerunt, ita esse curanda, ut non in Minucio Minucium quaeras, Tertullianum aut quemvis durissimum Afrorum invenias."

Keineswegs aber bleibt seine Kenntniss auf das Gebiet ciceronianischer Schriften beschränkt. Zahlreiche Namen und Anklänge auch aus anderen litterarischen Gebieten sind zu verzeichnen. Aus dem Bereiche der Beredtsamkeit kommt, ausser Cicero und Demosthenes, welcher letztere nur flüchtig erwähnt wird (26, 6), zunächst Fronto aus Cirta in Betracht. Das erste Mal (9, 6) wird seine oratio, dann (31, 1) der orator selbst genannt. Das Urtheil (31, 1): convicium ut orator adspersit enthält zugleich eine abfällige Kritik gegen die Redner überhaupt. Wahrscheinlich ist ferner die Bekanntschaft des Verfassers mit Apulejus, speciell mit dessen Metamorphosen***). Mit ihm theilt er auch manche formelle Eigenthümlichkeit. Von anderen Zeitgenossen nennen wir hier den Celsus, dessen λόγος ἀληθής Minucius nach Keims

*) Was Fronto an Cicero auszusetzen hat, ist gerade das, worin er seine Stärke sucht, aber seine Schwäche zeigt: in omnibus eius in orationibus paucissima admodum reperias insperata atque inopinata verba, quae nonnisi cum studio atque vigilia atque multa veterum carminum memoria indagantur. Vgl. Teuffel S. 829, 856 u. 863.

**) Abgedruckt in der Ausgabe des Oct. von Jac. Gronovius, Leyden 1709.

***) Vgl. Met. 4, 14. Oct. 31, 6. Die andere Aehnlichkeit 8, 27, Oct. 27, 3 ist wohl weniger auf Entlehnung als auf gemeinsame Erfahrung zurückzuführen. Dahin weist wenigstens die anschauliche Schilderung mit ihren präsentischen Ausdrücken. Das Gleiche gilt von der ähnlichen Stelle Lucan 5, 169 f, bes. v. 172. — Ueber die formellen Eigenthümlichkeiten vgl. Ott und Dombart (Anhang) wie auch Teuffel S. 863.

Ansicht gekannt und dessen Vorwürfe gegen das Christenthum er zum Theil dem Cäcilius in den Mund gelegt haben soll*). Endlich aber führen wir den Athenagoras mit an, dessen Verhältniss zu Minucius Felix im Interesse der Priorität des griechischen Apologeten neuerdings Lösche in d. Jahrb. für prot. Theol. 1882, 1. S. 168—178, näher beleuchtet hat**).

Häufigere Verwendung als die Redner finden die Dichter***). Aus ihrer Mitte hebt sich deutlich der „Mantuanus Maro" hervor,

---

*) Theod. Keim: Celsus' „wahres Wort." Zürich 1873. S. 156. Darüber Näheres weiter unten.

**) Die Annahme von Entlehnung ist zwar formell wie materiell diesem Apologeten mehr als andern gegenüber berechtigt, grenzt auch in Einzelheiten wie c. 10 vgl. Oct. 18, 7. c. 12 vgl. 38, 4. c. 21 vgl. 23, 3 und öfter in der Charakteristik der Dämonen an Wahrscheinlichkeit, doch ist sie unseres Erachtens aus dem Vorliegenden nicht mit Sicherheit zu constatiren. Manches Gemeinsame erklärt sich aus der gemeinsamen Erfahrung, wie die ungerechte Verurtheilung der Christen Ath. 1. 2. 35. Oct. 28, sowie die Lächerlichkeit der so mannigfachen Götterculte Ath. 14. Oct. 6. Ath. 15. Oct. 23. Ath. 21. 30. Oct. 21. 23. Ath. 23. 30. Oct. 21. Ath. 20. Oct. 20. Es flossen ja deren so viele und verschiedene in der Hauptstadt zusammen (Oct. 6) und schon längst hatte sich innerhalb des Heidenthums selber über sie ein derartiges Urtheil gebildet. Vgl. den ciceronianischen Cotta de n. D. III. selbst den Epikureer Vellejus I. 16, 42—43 und den Stoiker Balbus II. 27, 70. Einiges kann auch zu andern Apologeten in Beziehung gebracht werden. So die Entwickelung über das Dasein Gottes Oct. 17—18, vgl. Theoph. ad. Aut. I. 2—6 oder die Gründe für die Opferunterlassung Oct. 32, vgl. Just. I. 9 u. 13. Manches geht auch bei der Belesenheit des Apologeten auf antike Quellen zurück, wie die Beispiele aus Homer, den Minucius sicher kannte, Ath. 21. Oct. 23, 3 u. 5, wohl auch die Klage der Isis und das Schlagen der Brüste Ath. 14. Oct. 22, vgl. Juvenal 6, 533 mit dem bezeichnenden grege calvo plangentis populi etc. Ohne Frage aber weisen folgende Aehnlichkeiten nicht auf apologetische, sondern auf classische Quellen hin. So auf Seneca: Ath. 31. Oct. 36, 8, vgl. de prov. 4, 6. 3, 4 f. u. Ath. 12. Oct. 36, 9, vgl. de prov. 2, 6 f. Auf Cicero aber: Diagoras als Beispiel eines Atheisten Ath. 4. Oct. 8, vgl. de nat. Deor. I, 23. 63 (ἄθεος); der ganze Euhemerismus Ath. 17. 18. 28. 29. 30. Oct. 19. 20. 21. 29, vgl. de n. D. I. 42, 118 f. I. 15, 38. II. 23, 60; die physiologische Behandlung der Mythologie Ath. 22. Oct. 19, vgl. de n. D. I. 14—15; die Providenz Ath. 4. 7. 10 etc. Oct. 17. 18, vgl. de n. D. II. (Vgl. das Einzelne bei Behr S. 15 f.); schliesslich aber ist der von Loesche so ausdrücklich hervorgehobene (S. 169) Vergleich vom wohlgeordneten Hause Oct. 18, 4 nicht auf Ath. 16, 1 zurückzuführen, sondern unfraglich auf de n. D. II, 5, 15, vgl. 6, 16 (dessen charakterisches melius der Apologet nicht unberücksichtigt gelassen hat).

***) Bei dieser wie auch den folgenden Zusammenstellungen haben wir die Angaben der Dombart'schen Ausgabe benutzt.

der nicht nur am auffälligsten verwendet*), sondern auch als der einzige von ihnen ausdrücklich citirt wird: Aen. 6, 724 ff., 1, 743. Georg. 4, 221; vgl. Oct. 19, 1. Genannt wie benutzt wird ferner Homer**), den Minucius genau gekannt zu haben scheint (23, 2 f.), sodann Ennius genannt, ohne citirt (26, 6), sowie Terenz citirt, ohne genannt zu werden (21, vgl. Eunuch 4, 5, 6). Letzteres geschieht nach Cicero de div. 56, 116 vgl. de nat. D. 2, 23, 60. Sonst begegnen wir zahlreichen Anklängen an Ovids Fasten und Metamorphosen, an Juvenal, namentlich dessen 6. und 15. Satire***), sowie mehr oder weniger augenscheinlichen Berührungen mit Lucrez, Horaz, Tibull, Lucan und Martial †). Auch mag Minucius an gewissen Stellen den Hesiod und den Euripides im Sinne gehabt haben ††). Ausserdem kommen neben Hesiod die Namen des Orpheus (19, 11) und Plautus vor (14, 1), die aber für unseren Zweck nichts verrathen. Dass ferner der Verfasser mit noch weiterem poetischen Material dienen konnte, beweist von mehreren praeteritiones wenigstens die eine 7, 5, omitto vetera, quae multa sunt et de deorum natalibus, donis, muneribus neglego carmina poetarum, die man ihrer Ausführlichkeit wegen nicht für eine blosse Redensart zu halten hat. Für seine Kenntniss in Sonderheit dramatischer Litteratur sprechen endlich noch allgemeine Ausdrücke wie: memo-

---

*) Wörtliche Anklänge: Aen. 3, 137. Oct. 5, 10. 6, 797. Oct. 6, 2. 7, 717. Oct. 7, 4. 7, 606. Oct. 7, 4. 8, 187. Oct. 9, 2. 8, 321 u. 357. Oct. 21, 6. 8, 424 f. Oct. 23, 6. 8, 635. Oct. 25, 3. 9, 105. Oct. 35, 2.

**) In c. 23 allein folgende Anklänge: Il. 20, 67 f. 5, 386. 385 f. 855 f. 1, 396 f. 16, 459. 14, 315 f. 21, 443 f. Aber auch die Odyssee hat ihm vorgelegen: 18, 136. Oct. 19, 1. 11, 303 f. Oct. 22, 7. 8, 266 f. Oct. 23, 3.

***) Ovid: Met. 1, 84. Oct. 17, 2. 10, 155 f. Oct. 23, 7 u. ö. Fast. 5, 13 f. Oct. 5, 2. 6. 769 f. Oct. 22, 7 u. ö.

Juv. 2, 17 (Oct. 4, 1). 6, 533 f. 8, 29 (22, 1). 6, 512 (24, 4). 6, 489 (25, 11). 9, 24 (25, 11). 15, 1 (25, 9). 15, 9 (28, 9). 15, 116 (30, 4). 10, 104 (37, 7).

†) Lucr. de rer. nat. 1, 248 f. 2, 1100 f. 6, 417 f. vgl. Oct. 5. Dann 5, 407. vgl. Oct. 34, 3.

Horaz Od. I. 3, 38. Oct. 5, 6.

Tibull 1, 3, 89. 2, 5, 11. Oct. 21, 7. 27, 1.

Lucan 1, 111. Oct. 18, 6 allerdings concurrirend mit Florus 4, 2 f.

Mart. 2, 61. Oct. 28, 11. Evident.

††) Hesiod op. 122 f. (Oct. 26, 8). Eurip. Alc. 8 (Oct. 23, 5). Mit alibi nämlich wird von Homer auf einen andern Dichter gewiesen. Das Angeführte aber findet sich nur bei diesem.

moriae et tragoediae vestrae 31, 3, als auch die eingehende Schilderung des lasciven und gottlosen Treibens auf der Bühne 37, 12.

Die Fülle von geschichtlichen Beispielen und Anspielungen zeugt aber weiterhin von seiner Kenntniss der Historiker. Minucius nennt von ihnen den Nepos, Cassius (Hemina), Thallus und Diodorus (Siculus), als Vertreter der „omnes scriptores vetustatis Graeci Romanique" (21, 4). Dazu kommen die Namen des Flavius Josephus (jedenfalls ein Glossem, vgl. Halm S. 47), und Antonius Julianus, deren Lectüre Octavius dem Cäcilius statt der jüdischen Schriften*) anempfiehlt (33, 4). Offenbare Verwendung findet, ohne genannt zu sein, Livius, namentlich im 6. und 7. Capitel des Octavius, wo mit der Weisung specta de libris memorias sicher zunächst auf dessen historiarum libri hingedeutet wird. Neben Livius aber findet sich Herodot benutzt, auf dessen Urheberschaft wohl die empfangene Notiz von dem unreinen Gefässe (dem ποδανιπτῆρ des Amasis) wie auch die erwähnte Todesstrafe für die Vernichtung heiliger Thiere in Egypten zurückzuführen ist**). Fernerhin kommt Florus in Betracht, vielleicht auch Valerius Maximus und Sueton. Endlich ist noch, wenn auch entfernter, an Plinius, Sallust und Cäsar zu denken***). Nicht zu ermitteln ist die Quelle über Hostanes (c. 26, 11) und von dem Briefe Alexanders (21, 3), der nach dem Epitheton insignis ziemlich bekannt gewesen sein muss und auch von Athenagoras, dem ein-

*) Mit alttestamentlichen Schriften — natürlich in der Version — scheint er bekannt gewesen zu sein, wie auch einige Anspielungen an alttestamentliche Stellen im Laufe der Rede wahrscheinlich machen. Welche Aehnlichkeiten mit der heiligen Schrift überhaupt bemerkt worden sind, zeigen von den Neueren vornehmlich Dombart o. und Dräseke Brief an Diognet, Jahrb. für prot. Theol. 1881. No. 3. S. 450—459.

**) Für Ersteres vgl. das ut accepimus 23, 12. Für Letzteres aber (28, 8) vgl. Herod. II, 172 ff. II, 65 ff.

***) Florus 1, 13. Oct. 6, 3, wohl eher denkbar als Liv. 5, 46, ferner 4, 2. Oct. 18, 6, allerdings, wie bemerkt, mit Lucan 1, 111 concurrirend.

Val. Max. 1, 8, 1. Oct. 7, 3. 1, 6, 7. Oct. 26, 3.

Sueton Vesp. 23. Oct. 21, 10.

Plinius h. n. 2, 7, 16. Oct. 28, 9. 30, 1, 8. Oct. 26, 11. 35, 12, 165. Oct. 24, 4. Doch ist Entlehnung nicht wahrscheinlich. Erstere und letztere Stelle müssen vor dem sicher benutzten Juvenal (6, 512. 15, 9) zurücktreten; die mittlere, die noch am meisten für Entlehnung sprechen könnte, aber gleichfalls, da Minucius über Hostanes zu viel selbstständige Kenntniss aufweist.

Sallust. Cat. 22. Oct. 30, 5.

Caesar B. G. 6, 16. Oct. 30, 4.

zigen unter den gleichzeitigen Apologeten, der ihn erwähnt, als solcher angesehen wird (Suppl. c. 28, vgl. dazu August. de civ. Dei 8, 5).

Leichter wird es uns, die Quelle anzugeben bei den nun folgenden Philosophen. Wir haben sie grossentheils bei Cicero, speziell in dessen de nat. Deor. zu suchen. Minucius hat sich's unfraglich hier bequem gemacht. Doch würde man irren, wollte man ihm deshalb alles eigne philosophische Verständniss absprechen. Wie sehr er selbst noch in philosophischen Vorstellungen lebt und webt, das wird der nächste Theil der Abhandlung genügend erkennen lassen. Aber auch in dem, was er hier an philosophischem Material bringt, verräth er eingehendere Kenntniss und Selbstständigkeit des Urtheils.

Lassen wir den stattlichen Philosophenreigen an uns vorüberziehen. Er theilt sich in sechs Gruppen, deren mittelste nicht weniger als 21 Philosophen zählt. Nach Vorantritt des Sokrates (c. 5), der zwar nicht namhaft, doch durch das vetus sapientis oraculum kenntlich gemacht wird, folgen c. 8 die drei Gottesleugner Theodor von Cyrene, Diagoras von Melos und Protagoras aus Abdera, allerdings nicht, um Cäcilius, dem Skeptiker, gegen die Gewissheit der heidnischen Religion als Zeugen zu dienen, sondern von Cäcilius, dem Vertreter altheidnischer Tradition getadelt zu werden*). In der zweiten Gruppe (c. 13) befinden sich ausser dem diesmal genannten Sokrates noch Arcesilaus, Carneades nebst den plurimis Academicorum, wie auch der Lyriker Simonides, den wir nach Ciceros Vorgang den Philosophen zuzählen können**). Alle die Genannten — ausgenommen Sokrates — sind mit ihren Ansichten zum Theil wörtlich aus Cicero herübergenommen. Nur weniges daran ist selbstständig. Indessen, es fehlt nicht, sei es nun in dem längeren Passus über Sokrates 13, 1—2, oder in kleinen, aber beweisenden chronologischen Notizen, wie 8, 2: sit licet

---

*) Diese zwei Seiten der cäcilianischen Anschauung, Skepsis und Tradition, bilden eben den von Oct. gerügten Widerspruch in der Rede des Cäcilius 16, 1—2. — Indess wird deren Unglaube an die heidnischen Götter — dem christlichen gegenüber! — bedeutend abzuschwächen gesucht, indem ersteren Beiden in allgemeiner Sentenz (numquam pollebunt) jeder factische Erfolg abgesprochen, die Gotteslästerung des Letzteren aber mehr auf Forschungstrieb als auf Frivolität zurückgeführt wird (consulte magis quam profane).

**) Vgl. Cic. de n. D. 1, 22: non enim poeta solum suavis verum etiam ceteroqui doctus sapiensque traditur.

ille Theodorus Cyrenaeus vel qui prior Diagoras Melius (jener lebte unter Ptolemäus Lagi [† 283], dieser um die Mitte des 5. Jahrhunderts, als Zeitgenosse von Demokrit, Protagoras und Sokrates), oder wie 13, 3: Arcesilaus et multo post Carneades (jener 316—241, dieser 214—129).

Die dritte Reihe, die grösste, enthält folgende Namen (c. 19):

1. Thales.
2—3. Anaximenes. Diogenes Apolloniates.
4—6. Anaxagoras. Pythagoras. Xenophanes.
7—8. Antisthenes. Speusippus.
9—11. Demokrit. Straton. Epikur.
12—14. Aristoteles. Heraklides Ponticus. Theophrast.
15—18. Zenon. Chrysippus. Cleanthes. Diogenes Babylonius.
19—21. Xenophon. Ariston. Plato.

Ein flüchtiger Blick darauf überzeugt uns, dass es dem Verfasser nicht um eine chronologische, sondern rein sachliche Zusammenstellung zu thun war. Höchstens der Anfang lässt eine chronologische Reihenfolge erwarten, sowohl Thales, qui primus de caelestibus disputavit, als vornehmlich die vorausgehende Präteritio jener rudes et veteres, qui de dictis suis sapientes esse meruerunt (19, 4). Gemeint sind die sogenannten sieben Weisen mit ihren ethischen Kernsprüchen. Der Ausdruck rudes, sowie deren Ausschliessung aus der Reihe der Philosophen beweist, dass Minucius sie als solche nicht eigentlich anerkenne und darum die übliche Bezeichnung derselben nicht recht billige. Er lässt deutlich herausblicken, dass zu einem rechten Philosophen noch etwas mehr gehöre als blosse dicta, einzelne Aussprüche, die ein Stück praktischer Lebensweisheit enthalten, aber eben so weit entfernt sind von einer spekulativen Betrachtung des Alls, wie von einer systematischen Behandlung der gewonnenen Resultate. Gleich dies ist ein selbstständiges Stück mit einem ganz treffenden Urtheil. Man vergleiche dazu den bei Diog. Laert. I, 40 erhaltenen Ausspruch des Philosophen Dicäarch, der obige „Weisen“ οὔτε σοφοὺς οὔτε φιλοσόφους, συνετοὺς δέ τινας καὶ νομοθετικούς bezeichnet*), also grade so, wie Minucius, den Philosophentitel ihnen abspricht.

Auch im Folgenden finden sich Spuren eigenen Wissens. So der Zusatz bei Demokrit: quamvis atomorum primus inventor, ferner das Urtheil über Epikur, der bei Cicero ganz fehlt, sodann

*) Vgl. Ueberweg, Grundriss der Gesch. der Philos. 6. Aufl. 1880. I. S. 30.

die eingehendere Darlegung von Zenons physiologischer Interpretation*), namentlich aber in der Behandlung der drei letzten Philosophen dieser Gruppe. Schien nämlich schon in der Erwähnung der Ansicht Xenophons der bei Cicero nicht vorhandene Vordersatz mit der hieran geknüpften Folgerung: formam Dei veri negat videri posse et ideo quaeri non oportere auf die Quelle Memor. 4, 3, 13 ff. hinzudeuten, so verweist uns der Excurs über Plato direkt auf dessen Timäus und zwar, wie ausdrücklich bemerkt wird, auf den Anfang desselben (praefatur.) Unschwer erkennt man in den Worten mundi parens, artifex, fabricator, platonische Ausdrücke wie *ποιητὴς καὶ πατὴρ* 28 C. *τεκταινόμενος* und *δημιουργός* 29 A. speziell in dem artifex animae den Bildner der Weltseele, wie er gleichfalls am Anfang der Rede des Timäus 30 B. 34 B—36 D. hervortritt, vor allem aber in dem Satze: quem et invenire difficile prae nimia et incredibili potestate, et cum inveneris, in publicum dicere impossibile die platonische Stelle 28 C.: *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.*

Nachdem ferner Minucius c. 23 ganz vereinzelt Platos Staat**) und dessen Abneigung gegen Homer erwähnt hat, eine Stelle, die entweder auf Plat. resp. III, 9 oder auf Cic. Tusc. II, 11, 27 zurückgeht, führt er uns c. 26 eine vierte Philosophengruppe vor: Sokrates, den Magier Hostanes, der hier mit genannt sein mag, und abermals Plato, sämmtlich von Cicero unabhängig, zum Theil sogar abweichend. Während nämlich in dessen de div. I. 54, 122 (übrigens nach Plat. Apol. 19) bestimmt hervorgehoben wird, dass Sokrates seinem Dämonion: numquam impellenti, saepe revocanti gehorcht habe, heisst es bei Minucius: Socrates novit, qui ad nutum et arbitrium adsistentis sibi daemonis vel declinabat vel petebat. Wir erklären uns diese Abweichung aus dem Zurückgehen auf den ungewöhnlicheren, aber hier sowohl zweckdien-

*) Was nämlich Cicero 1, 14, 36 nur allgemein angiebt, specialisirt Minucius 19, 10. Cic.: neque enim Jovem neque Junonem neque Vestam neque quemquam, qui ita appellatur, in deorum habet numero, sed rebus inanimis atque mutis per quandam significationem haec docet tributa nomina. Min.: idem interpretando Junonem aera, Jovem caelum, Neptunum mare, ignem esse Vulcanum et ceteros similiter vulgi deos elementa esse monstrando publicum arguit graviter et revincit errorem.

**) Der Ausdruck: quam in sermone instituebat ist vielleicht nicht ohne Absicht gesagt und birgt wohl die geheime Andeutung in sich, dass ein in re institui desselben nicht recht möglich war.

licheren, wie auch neben obiger Aehnlichkeit naheliegenden Bericht bei Xenoph. mem. 4, 3, 12 (vgl. 1, 4, 15): *προσημαίνουσί σοι (θεοὶ) ἅτε χρὴ ποιεῖν καὶ ἃ μή.* Ueber die Ansicht des Hostanes haben wir schon bemerkt, dass sie nicht wohl aus Plinius stammen könne, trotzdem dieser sogar von zwei Magieren dieses Namens zu erzählen weiss. Freilich darf daraus auf eine direkte Kenntniss von dessen Schriften (Plin. 30, 1, 14) noch nicht geschlossen werden. Jedenfalls aber weiss Minucius mehr von ihm wie Tatian, der einzige unter den gleichzeitigen Apologeten, der jenen noch anführt (vgl. ad Gr. c. 17). Aus Plato endlich bringt Minucius ausser einer Reminiscenz*) an obige Stelle im Timäus, in Anknüpfung hieran (sine negotio), das Symposion mit herein, speziell Symp. 202 E. Hier heisst's: *πᾶν δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ*, insbesondere vom Dämon *Ἔρως*: er ist *μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου.* Während aber bei Plato nicht weiter auf dieses Verhältniss der beiden Begriffe eingegangen, sondern mit *τίνα δύναμιν ἔχον* zu einer anderen Frage fortgeschritten wird, bleibt Minucius grade hier länger stehen und erklärt dieses Verhältniss: id est inter corpus et spiritum mediam (substantiam), terreni ponderis et caelestis levitatis admixtione concretam, ex qua monet etiam... nos procupidinem amoris et dicit informari et inlabi pectoribus humanis et sensum movere et adfectus fingere et ardorem cupiditatis infundere. Ein Blick auf folgendes Capitel mit seiner dämonischen Einwirkung auf die Menschen, auf deren Körper (2) und Geist (8), sagt uns auch den Grund dafür: er zielt auf die instigatio daemonum, sucht hier eine physiologische Erklärung dafür zu geben und nach seiner Gewohnheit am Ausgang eines Capitels das folgende bereits vorzubereiten. Dass ihm aber hierzu obige Stelle des Symposion und auch das Nächstfolgende (ausser höchstens 203), zu wenig Stoff bot, ist klar. Daher griff Minucius, ohne aus dem Rahmen des Symposion herauszugehen, zu anderen Stellen, die ihm dienlicher schienen, und fährt mit monet und dicit fort, Plato zu citiren, indem er das dort von dem einzelnen Dämon Eros Gesagte auf das Gattungswesen überträgt. Anders wenigstens können wir uns die sehr corrupte Stelle nicht erklären. So bezog er sich wohl bei dem folgenden Citate zunächst auf Symp. 196 A, wo Agathon vom Eros sagt, dass er von sehr geschmeidiger Gestalt sei (*ὑγρὸς τὸ εἶδος* vgl. *ὑγρᾶς ἰδέας*) und leicht in die Gemüther und

*) Qui invenire Deum negotium (*ἔργον* 28 C.) credidit.

Seelen eindringe, um dort zu wohnen: *οἷός τε πάντῃ περιπτύσσεσθαι, διὰ πάσης ψυχῆς εἰσιὼν λανθάνειν*, vgl. 195 E: *ἐν γὰρ ἤθεσι καὶ ψυχαῖς θεῶν καὶ ἀνθρώπων τὴν οἴκησιν ἵδρυται*, was unserem informari et inlabi pectoribus entspricht. Auch die Einwirkung des Dämons auf die Sinnlichkeit kann auf Vorausgehendes zurückgeführt werden, durch die Annahme, dass Minucius speziell an den *Ἔρως πάνδημος*, Sohn der gleichnamigen Aphrodite gedacht und auch dessen Sinne und Sinnlichkeit anregende Function jenem Mittelwesen im Allgemeinen übertragen habe (181 B). So wählte Minucius aus dieser Schrift Platos aus, was er für seinen Zweck brauchte. Diese bedachte Auswahl aber beweist seine nähere Kenntniss von ihr.

Doch wenden wir uns zu der fünften Gruppe (c. 34). Es mag unsere letzte sein, da die sechste (c. 38), sich mit einziger Ausnahme des Pyrrho als Wiederholung der c. 13 Genannten herausstellt. Die jetzige enthält als Zeugen für die Lehre vom Weltbrand die Stoiker, Epikureer und Plato, für die Lehre von der Seelenwanderung den Pythagoras und wiederum Plato. Bei der Erwähnung der stoischen *ἐκπύρωσις* folgt Minucius noch einmal seinem Gewährsmann Cicero (II. 46, 118), bei der epikureischen Ansicht vielleicht dem Lucrez (5, 407 f. vgl. aber noch Ovid Met. 1, 256 f.). Doch geht er auf die Quelle zurück bei Erwähnung der platonischen Lehre 34, 4: loquitur Plato: partes orbis nunc inundare dicit, nunc alternis vicibus ardescere, et cum ipsum mundum perpetuum et insolubilem diceret esse fabricatum, addidit tamen, ipsi artifici Deo soli et solubilem et esse mortalem. Behr behauptet zwar S. 32, indem er von der Voraussetzung ausgeht, dass Minucius auch hier dem Cicero I. 8, 20*) gefolgt sei: „Minucius hat hier also Cicero weniger gewissenhaft benutzt und wir müssen einräumen, dass er der platonischen Lehre nicht gerecht geworden ist.“ Aber eine Vergleichung der beiden Stellen ergiebt, dass Minucius hier den Cicero gar nicht benutzt hat. Bei diesem ist nur von einer Ewigkeit schlechthin die Rede, doch der Timäus enthält in der That Stellen, die diesen Satz einschränken. Ueber die Feuer- und Wasserzerstörung 22 C: *πολλαὶ καὶ κατὰ πολλὰ φθοραὶ γεγόνασιν ἀνθρώπων καὶ ἔσονται, πυρὶ μὲν καὶ ὕδατι μέγισται* etc. Die nur relative Ewigkeit der Welt aber findet sich

*) Cic.: si alia est, cur mortalem fecerit mundum, non quemadmodum Platonicus deus sempiternum.

direkt ausgesprochen 41 A: *τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν* vgl. auch 38 B: *χρόνος μετ' οὐρανοῦ γέγονεν, ἵνα ἅμα γεννηθέντες ἅμα καὶ λυθῶσιν, ἄν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίγνηται,* welcher Vergänglichkeit selbst die unsterblichen Götter ausgesetzt sind 41 B: *ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ' ἄλυτοι τὸ πάμπαν.* Volle Unvergänglichkeit kam ja dem Entstandenen nach platonischer Ansicht gar nicht zu, vgl. 37 D: *ἡ μὲν οὖν τοῦ ζώου φύσις ἐτύγχανεν οὖσα αἰώνιος, καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν.* Sonach ist Minucius hier nur dem Cicero nicht gerecht geworden. Er zeigt sich durchaus als einen Kenner des platonischen Timäus, ja Platos überhaupt. Wir haben daher allen Grund, anzunehmen, dass er auch die platonische Seelenwanderungslehre (34, 6) aus der Quelle kannte. Die dem Wortlaut am nächsten kommenden Stellen sind Tim. 42 B f. und bezüglich der Rückkehr in bestimmte Thierkörper Phäd. 81 E—82 A.

Hiermit ist die eigentliche Philosophenreihe zu Ende. Doch müssen wir noch eines Nachzüglers gedenken, der zwar ohne Namen, aber nicht ohne sichtliches Interesse von Minucius benutzt worden ist. Es ist Seneca. Zwei ganze Capitel (36, 37) sind in seinem Geiste gehalten und voll seiner Worte und Wendungen. Besonders ist es der kleine Dialog de providentia, der dem Minucius vorgelegen hat, daneben die uns verloren gegangene, aber noch bruchstücksweise bei Augustin erhaltene Schrift de superstitione und vielleicht auch Senecas Briefe. Da wir später auf die Aehnlichkeiten näher ein gehen werden, so wollen wir uns hier mit der Anführung der hauptsächlichsten Parallelstellen begnügen*). De prov. 2, 7 f. Oct. 37, 1 f. De prov. 4, 6. 5, 9. 6, 6. Oct. c. 36. De superst. bei Aug. de civ. Dei 6, 10 f., vgl. Oct. 25, 7 und 24, 4. Moral. phil. bei Lact. inst. 6, 25, vgl. Sen. ep. 95, 47 und 41, 1. Oct. c. 32. Exhort. bei Lact. inst. 3, 15, Oct. 38, 5.

Blicken wir noch einmal auf jenen Philosophenzug zurück, so fallen uns besonders zwei Gestalten auf, die Minucius selbst vor den anderen ausgezeichnet hatte: der so oft benutzte Seneca und der so oft genannte Plato. Ist es erlaubt, aus der Sonderstellung dieser Beiden auf ein besonderes philosophisches Interesse des Verfassers zu schliessen, so kann dasselbe nur auf den Stoicismus und Platonismus gerichtet sein. In der That werden im nächsten Abschnitt beide und zwar als Hauptbestandtheile minucianischer Anschauung uns wieder begegnen.

*) Vgl. auch Dombart Anhang, S. 135—137.

Nach alle diesem nun ist es offenbar, dass wir in Minucius Felix einen Mann vor uns haben von ausgedehnter heidnischer Bildung, von feinster Urbanität, von grösster rednerischer Gewandtheit und Anmuth, einen Freund der classischen Form und Kenner beider Litteraturen, römischer und griechischer, auf dem Gebiete der Poesie wie der Geschichte, wie der Philosophie. Man begreift daher, mit welchem Rechte Hieronymus von unserem causidicus sagen konnte: Minucius Felix, causidicus Romani fori, in libro, cui titulus Octavius est... quid gentilium scripturarum dimisit intactum? Erinnern wir uns von hier aus des oben aufgestellten ciceronianischen Gegensatzes von einem causidicus und einem orator, so sehen wir uns jetzt am Schlusse genöthigt, scharf zu scheiden zwischen unserem und dem ciceronianischen causidicus, ja, wäre zu entscheiden, sogar berechtigt, unserem causidicus das Prädicat eines orator zuzuerkennen, im Sinne einer umfassenden, vorzugsweise rhetorischen Bildung.

Dies ist der heidnische Boden seiner Geistesbildung. Sehen wir zu, wie weit das Christenthum darin aufgegangen ist.

Der Philosoph und der Christ.

A. Dem Akademiker gegenüber.

Wir haben im vorausgehenden Theile bereits genügend von dem Vorhandensein philosophischer Elemente Einsicht nehmen können. Wir werden uns hier aber überzeugen, dass diese den wesentlichen Bestandtheil der Apologie ausmachen, ja durch deren ganze Anlage bedingt sind.

Die Apologie ist nicht bloss die Widerlegung einer Reihe heidnischer Vorwürfe, wie die Schutzschriften Justins, Athenagoras' u. A., sondern in ihr stehen Heidenthum und Christenthum in zwei Personen redend einander gegenüber. Hierbei aber ist auffällig, dass der Gegner des Christen nicht nur im Allgemeinen ein Heide ist, sondern ein Philosoph und auch nicht nur dies, sondern der Anhänger einer ganz bestimmten philosophischen Schule, der mittleren Akademie, 5, 2, 13, 5*). Damit erhält

*) Wir billigen nicht, dass Paul de Félice den Cäcilius einen Epikureer nennt. S. 26: Cécilius n'est point un homme ignorant. Sans appartenir précisément à aucune école de philosophes, il les connait un peu toutes. Pour

auch die Widerlegung von vornherein eine ganz bestimmte und, dürfen wir sagen, schiefe Richtung. Der Christ, so muss man voraussetzen, wird auf die Vorwürfe des Philosophen nothwendig eingehen, erwidern und somit selbst als Philosoph erscheinen, andrerseits aber als Gegner speziell eines Akademikers in Gefahr gerathen, auf jene Seite gedrängt zu werden, wo schon seit Alters her ein Gegner akademischer Skepsis stand — zum Stoicismus.

In der That hat die Widerlegung diese schiefe Richtung eingeschlagen, der Christ erscheint durchaus als Philosoph und im Wesentlichen durchaus als Stoiker. Dies wird das Folgende zeigen.

Nachdem Octavius in dem persönlichen Eingang seiner Rede den Widerspruch zwischen dem Prinzip der Skepsis und der religiösen Tradition in der Rede des Gegners aufgedeckt, beginnt er seine eigne mit der Widerlegung jenes cäcilianischen Cardinalvorwurfs: des Mangels an aller höheren Bildung der Christen und ihrer gänzlichen Unbefugniss zu philosophischer Spekulation. Dem gegenüber macht er auf's Entschiedenste seine Grundsätze geltend und zwar nicht nur von der allgemeinen Berechtigung der Menschen dazu, sondern sogar von der Pflicht derselben, womit er gleichzeitig die rechte Methode der Spekulation verbindet.

Die allgemeine Berechtigung ruht auf dem Grunde allgemein menschlicher Befähigung dazu, 16, 5: et quoniam meus frater erupit, aegre se ferre... inperitos de rebus caelestibus disputare, sciat omnes homines sine dilectu aetatis, sexus, dignitatis rationis et sensus capaces et habiles procreatos nec fortuna nanctos, sed natura insitos esse sapientiam: quin ipsos etiam philosophos, vel si qui alii artium repertores in memorias exierunt, priusquam sollertia mentis parerent nominis claritatem, habitos esse plebejos, indoctos, seminudos: adeo divites facultatibus suis

---

lui, et en cela il est épicurien, la vérité est dans une sage réserve, un doute raisonnable (?). S. 88: Nous comprenons maintenant pourquoi Cécilius tient au doute et le prêche. Il y va de sa tranquillité et après tout, ce qui lui importe le plus, ce n'est pas que la vérité soit ceci ou cela, mais qu'il jouisse lui-même en paix de l'existence et de ses douceurs. Il est vraiment épicurien. — Gerade der Epikuräer Vellejus kommt am wenigsten in Betracht. Cäcilius ist trotz seiner Neigung zu epikureischer Physik 5, 7 f. vielmehr Gegenstück des ciceronianischen Cotta, jenes Skeptikers uud römischen Oberpriesters, gleich diesem ein Repräsentant des in sich zerfallenden Heidenthums mit innerer Skepsis hinter dem Aushängeschild der Tradition (c. 5, c. 6, vgl. de n. D. I. 5, 12. III. 2, 5). Dass dieser Skeptiker aber speziell als Anhänger der mittleren Akademie auftritt, beweist eben das eigenthümlich stoische Interesse des Apologeten.

inligatos magis aurum suspicere consuesse quam caelum, nostrates, pauperes et commentos esse prudentiam et tradidisse ceteris disciplinam. Die Pflicht und die Methode aber, beide eng verbunden, bringt er am Anfang des nächsten Capitels 17, 1: Nec recuso, quod C. adserere inter praecipua conisus est, hominem nosse se et circumspicere debere, quid sit, unde sit, quare sit etc. (2) quod ipsum explorare et eruere sine universitatis inquisitione non possumus, cum ita cohaerentia, conexa, concatenata sint, ut nisi divinitatis rationem diligenter excusseris, nescias humanitatis, nec possis pulchre gerere rem civilem, nisi cognoveris hanc communem omnium mundi civitatem, praecipue cum a feris beluis hoc differamus, quod illa prona in terramque vergentia nihil nata sunt prospicere nisi pabulum. Nos quibus vultus erectus, quibus suspectus in caelum datus est, sermo et ratio, per quae Deum adgnoscimus, sentimus, imitamur, ignorare nec fas nec licet ingerentem sese oculis et sensibus nostris caelestem claritatem: (3) sacrilegii enim vel maximi instar humi quaerere quod in sublimi debeas invenire.

Wir sehen, wie tief hinein der Christ dem Philosophen auf spezifisch philosophisches Gebiet folgt und sogar zu der Frage nach den Grundlagen menschlichen Denkens Stellung nimmt. Hier nun trifft das ein, was wir von Anfang an vermuthet hatten: Minucius schlägt sich der Skepsis des Cäcilius gegenüber auf die Seite der Stoiker. Gleich von vornherein macht er den stoischen Sensualismus, ja das ganze stoische Erkenntnissprinzip: sensus et ratio, sinnliche Wahrnehmung und daraus schliessende Vernunft*) geltend, dem schon früher die Häupter der mittleren Akademie, Arcesilaus und Carneades, ihre ἀκαταληψία entgegen gehalten hatten**). Nach echt stoischem Dogmatismus hat Minucius dieses am Anfang als Substrat für alle weitere Entwicklung einfach ponirt (sciat), ohne die ἀκαταληψία des Cäcilius (5, 2) auch nur mit einem einzigen Worte zu entkräften oder sein Prinzip selbst erst als sicher erwiesen zu haben.

Mit diesem stoischen Erkenntnissprinzip harmonirt auch die folgende insita natura sapientia. Sind sinnliche Wahrnehmung und Denkvermögen die Organe zur Aufnahme der Wahrheit, so ist insita sapientia die durch jene eindringende Wahrheit, welche hier

*) Zeller: Philos. der Griechen. 3. Aufl. 1881. III. 1. S. 76.

**) Cic. de orat. III. 18, 67. de n. D. I. 2, 4. Zeller III. 1. S. 492.

ihrer Möglichkeit nach als allen Menschen eingepflanzt gedacht wird. Man erkennt darin die stoischen προλήψεις oder κοιναὶ ἔννοιαι, Vorstellungen, die, weit entfernt, für angeboren gehalten zu werden, dennoch durch die sinnlichen Erfahrungen und daraus gemachte Schlüsse zum Theil von selbst (ἀνεπιτεχνήτως) im menschlichen Geiste entstehen und darinnen verbleiben als ein oft ungemerkter Wahrheitsfond. Selbst die höchsten Ideen, die des Guten und der Gottheit fanden auf diese Weise zum Menschen ihren Eingang*). Ein solcher Wahrheitsfond ist obige insita sapientia. Sie kann vermöge der Natur unseres Denkens von Allen gleichmässig aus der Erfahrung abgeleitet werden und ist sonach potentiell mit jener natürlichen Denkanlage zugleich gegeben.

Die aus letzterer dem Menschen erwachsende Pflicht, Gott zu erkennen, ist gleichfalls echt stoisch. Sie führt uns auf den Grundgedanken stoischer Ethik: ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. Auch in ihrer speziellen Gestalt, auf Grund der vultus erectus, suspectus in caelum, sermo et ratio den Himmel denkend zu betrachten und so Gott nachzuahmen, erweist sie sich als stoisch. Ist ja nach stoischer Ansicht dies alles vom göttlichen Geiste bewusst geschaffen, für den menschlichen Gebrauch bestimmt, deren Nichtbenutzung demnach — wie auch Minucius sagt — Pflichtverletzung. Wie genau hierin unser Apologet mit dem Stoicismus zusammenstimmt, zeigen die Worte des Balbus de n. D. II. 56, 140: qui (dii) homines humo excitatos celsos et erectos constituerunt, ut deorum cognitionem caelum intuentes capere possent. Sunt enim e terra homines, non ut incolae atque habitatores, sed quasi spectatores superarum rerum atque caelestium, quarum spectaculum ad nullum aliud genus animantium pertinet. Ueber die Nachahmung Gottes, übrigens ein ursprünglich platonischer Gedanke**), äussert er sich II. 14, 37: Ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum, wo stoisch-pantheistisch die Welt Gott gleichgesetzt ist, vgl. II. 17, 47.

Aus dieser Hauptaufgabe des Menschen erklärt es sich, dass Minucius die Forderung der Selbsterkenntniss nicht wie Caecilius inter praecipua adserit, sondern jener nachstellt. Noch immer soll der Mensch Object der Forschung bleiben, aber nicht das erste, sondern deren letztes Ziel, welchem die Erkenntniss des Alls und

*) Zeller III. 1. S. 75. Ueberweg I. S. 234.

**) Tim. 47, C. 39 E.

der Gottheit voranzugehen hat*). Dass diese aber vorangehen muss, d. h. die ganze deductive Methode der Selbsterkenntniss erklärt sich abermals aus stoischer Anschauung. Das Weltall erscheint den Stoikern als ein strenggeordneter Organismus, ein ornatus (κόσμος), eine communis omnium mundi civitas Cic. de n. D. II. 6, 17 vgl. Oct. 17, 2 ff. Wie nun im classischen Staate die Stellung des Einzelnen sich wesentlich bestimmte nach seiner Stellung zum Staate, so wird auch der Mensch seinem Wesen nach nicht anders erkannt, als aus dem Weltzusammenhang heraus, worin er als nothwendiges Glied eingefügt steht (vgl. Cic. II. 14, 37). Man sieht, die altclassische, speziell römische Staatsanschauung ist bei den Stoikern wie bei Minucius übertragen auf das Weltall. Wird dort der Mensch lediglich zum Staatsbürger, so hier zum Weltbürger. Der altclassische Particularismus erweitert sich zum Kosmopolitismus.

Von dieser Auffassung der Welt als eines Organismus gelangt Minucius mit den Stoikern zu jener teleologischen Argumention für das Dasein der Gottheit, welche die Stoiker besonders von Sokrates adoptirten und welche den direkten Gegensatz zur skeptischen Zufallslehre bildet**). Auch hier tritt sie letzterer entgegen, in ihrer Einzelausführung sogar wörtlich dem ciceronianischen Balbus folgend 17, 4. 18, 4 vgl. de n. D. II. Ihr Resultat ist darum auch von dem jenes Stoikers nicht verschieden: esse aliquod numen praestantissimae mentis, quo omnis natura inspiretur, moveatur, alatur, gubernetur vgl. Cic. de n. D. II. 2, 4: esse aliquod numen praestantissimae mentis, quo haec regantur. Dieses Resultat seiner Himmelsbetrachtung lässt ihn dann auch streng methodisch jene letzte Frage (17,1) nach dem Wesen des Menschen beantworten (18, 2)***). Der Mensch ist nicht eine zufällige Composition von Elementen (elementis concretus), oder ein blosses Aggregat

*) Aus der Zusammenstellung von universitas und divinitas ersieht man übrigens, wie hier der stoische Pantheismus noch nachwirkt.

**) Auch deshalb von genannten Akademikern, besonders Carneades angegriffen wurde, vgl. Cic. de n. D. I, 2, 4. II, 65. 163. — Die Aeusserlichkeit, womit die Stoiker mit Sokrates diese Zweckbeziehung aller Dinge fassten und wonach alles in der Welt nur des Menschen wegen da sei, fehlt auch bei Minucius nicht. Es sprechen das ausser dem von Cicero entlehnten Gedanken 17, 6: ut sit nobis operis et quietis alterna reparatio folgende Stellen aus: 36, 5. 32, 2. 34, 11. 38, 1.

***) Diese streng durchgeführte Ordnung durch die universitas hindurch bis zum Menschen genau der Ankündigung gemäss 17, 2 macht uns aufstützig gegen

von Atomen (concinnatis atomis), sondern in der That, wie oben erwartet war (potius), a Deo factus, formatus, animatus vgl. 17, 1.*). Durch diese ästhetische Weltauffassung kommt aber zugleich ein ästhetisches Moment in den Gottesbegriff hinein. Gott ist nicht nur Urheber und formae nostrae pulchritudinis 17, 11, der Schönheit der Welt, sondern er selbst ist schön 18, 4: ita in hac mundi domo cum coelum terramque perspicias... crede esse universitatis dominum parentemque ipsis sideribus et totius mundi partibus pulchriorem. Auch dies ist ganz stoisch-platonisch, vgl. Cic. de n. D. II. 7, 18. Symp. 201 C. Tim. 30 A. u. C.

Während jedoch bisher auf's Strengste die Einheit der Welt betont wurde, so zwar, dass selbst die Gottheit stoisch-pantheistisch mit in die Welt hereingezogen ward**), so wird im Weiteren der Monismus in einen Dualismus gespalten, die communis omnium mundi civitas wird zu einem caeleste regnum (18, 5), dem die imperia terrena gegenüber stehen. Es handelt sich um

---

die Echtheit des Abschnittes 18, 3. Er stört den schönen Fortschritt, passt weder zum Vorausgehenden noch bereitet das Folgende vor. Zwar liesse sich der Satz nec — consulit noch halten, aber nicht als Uebergangsphrase, sondern als Recapitulation für die Einzelfürsorge, die ja schon besprochen ist, an die hierauf der folgende Vergleich vom wohlgeordneten Hause als Endrecapitulation über die Providenz überhaupt sich um so besser anschliessen würde.

*) Die Uebersetzung Dombarts (S. 43) „ein Product der Verdichtung der Elemente" vgl. auch c. 5, 8 scheint uns, wenn auch sprachlich richtig, so doch sachlich nicht ganz passend. Die „Verdichtung" kommt nach dem Sinn unserer Stelle und auch c. 5 gar nicht in Betracht; es genügt überall die eigentliche Bedeutung „Verschmelzung," „Verbindung," wie solche 26, 12 sogar gefordert wird. Und zwar ist es die durch Zufall zu Stande gekommene Verbindung von Elementen, die fortuitae concursiones 5, 7, die elementorum ut voluntaria concretio 5. 8, es ist die ganze mechanische Naturerklärung ohne ordnenden *νοῦς* (vgl. natura in se coeunte und quis deus auctor 5, 7) nach Art des Empedocles, des Democrit, der Epicureer mitsammt dem Akademiker Cäcilius, gegen welche Minucius sich wendet und welcher er sein bewusst schaffendes und ordnendes Lebensprinzip, seinen weltbildenden Gott gegenüberstellt. Auch hier wieder ganz nach seinem Vorbilde Balbus, der gleichfalls gegen die Entstehung der Welt durch eine fortuita concursio und durch einen concursus atomorum polemisirt de n. D. II. 37, 93 f.

**) So durch schon erwähnte Zusammenstellung von universitas und divinitas, dann durch jenen Vergleich der Welt mit einem Hause, dem Gott innewohnend gedacht wird, wodurch auch das quo omnis natura inspiretur, moveatur, alatur 17, 4, den Sinn einer inneren Durchdringung der Natur durch das göttliche Wesen erhält, vgl. auch Cic. de n. D. II. 35, 90.

das erste Argument für die Einheit Gottes. Minucius meint 18, 5: quod ipsum non multi laboris aperire cogitanti terrena imperia, quibus exempla utique de coelo. Quando umquam regni societas aut cum fide coepit aut sine cruore desiit? Diesem folgen dann geschichtliche Beispiele, die gegen die Mehrherrschaft sprechen. Dass hier platonische Anschauung mit unterläuft, beweisen die plötzlich auftauchenden Urbilder exempla παραδείγματα. Es ist diese ganze Stelle ein eigenthümliches Stück minucianischer Anschauung. Die irdischen Reiche und zwar die für den Denkenden als das Normale sich herausstellenden Monarchieen sind Abbilder der himmlischen Urbilder, resp. des göttlichen Urbildes. Man kann sich dies nicht anders denken, als dass Gott, der nach 25, 12 (deo dispensante) auch in der Geschichte waltet, „ihm zum Bilde" die Monarchie der Entwickelung der Völker als das Naturgemässe zu Grunde gelegt habe, dass dieses von den Denkenden als das Normale aus der Geschichte erkannt werde und nun seinerseits einen Beweis abgebe für die göttliche Monarchie im Himmel*). So wird die geschichtliche Erscheinung der Alleinherrschaft der Ausdruck eines der Geschichte zu Grunde liegenden Gesetzes und hat somit nicht nur den Werth einer blossen Analogie, sondern durchaus den eines Beweises, um so mehr, da sie besonders dem Denkenden (cogitanti) an's Herz gelegt wird. Sie ist aber sonach auch auf folgenden Gedanken, eine reine Analogie aus der Natur, von Einfluss. Dadurch, dass auch unter den Gesellschaftsformen der Thiere die Monarchie sich geltend macht, stellt sich von selbst der Gedanke ein, dass die Alleinherrschaft von Minucius als ein im ganzen Weltall verbreitetes Gesetz angenommen worden ist. Dies aber führt uns auf das stoische ἡγεμονικόν, das zunächst als der beherrschende Theil der Seele (die Vernunft), dann in jedem zusammengesetzten Wesen befindlich gedacht wurde (Cic. de n. D. II. 11, 29), von Minucius jedoch auf jeden Gesellschaftskörper überhaupt, in einem einzelnen Naturgebiete wie im Weltganzen, angewendet worden ist. Aehnlich äussert sich Balbus II. 11, 29:

---

*) Allerdings eine petitio principii. — Er berührt sich hierin eigenthümlich mit Plutarch, der auch die Monarchie, angeblich nach Plato, die wünschenswertheste Verfassung und den Herrscher das Bild und den Diener der Gottheit nennt (Zeller III, 2. S. 189). Sollte Minucius dessen „περὶ μοναρχίας" gekannt haben?

omnem naturam necesse est, quae non solitaria sit neque simplex, sed cum alia juncta atque connexa, habere aliquem in se principatum, ut in homine mentem, in bellua quiddam simile mentis, desgleichen in den Wurzeln der Pflanzen und so auch in der ganzen Natur: omnium verum potestate dominatuque dignissimum. Vgl. Zeller III. 1. S. 148. Indem nun Minucius sich Gott als das ἡγεμονικόν der Welt dachte, das nach seinem Plane alle anderen Gemeinwesen gleichfalls mit solchen ἡγεμονικά ausstattete, so mochten sich ihm die platonischen παραδείγματα sowie der Gegensatz von Himmel und Erde nahegelegt haben*). Wir haben sonach in dieser spezifisch minucianischen Stelle eine Vermischung stoischer und platonischer Anschauung.

Mehr noch tritt jener Dualismus hervor in dem dritten Argument für die Einheit Gottes: aus dem gewonnenen Begriff des Schöpfers (parens)**). Indem darin der Werkmeister seinem Werke gegenübergestellt wird, erweitert sich der Gegensatz von Himmel und Erde zu dem von Gott und Welt und wird Gott selbst in die reine Transcendenz hinausgerückt, 18, 7: tu in caelo summam majestatem dividi credas et scindi veri illius ac divini imperii totam potestatem, cum palam sit parentem omnium Deum nec principium habere nec terminum, qui nativitatem omnibus praestet, sibi perpetuitatem, qui ante mundum fuerit sibi ipse pro mundo. Man könnte nun hier, wie auch bei den folgenden Wesenseigenschaften Gottes, auf christlichen Einfluss schliessen. Indess man würde damit zu weit gehen, so nahe er auch zu liegen scheint. Denn die Transcendenz, die Ewigkeit und Unveränderlichkeit, sowie die darauf genannten Eigenschaften der Unsichtbarkeit (visu clarior), Uebersinnlichkeit (sensibus maior), Immaterialität (tactu purior), Unermesslichkeit (infinitus, immensus), Unbegreiflichkeit und Unaussprechlichkeit ergeben sich einestheils bei dem einmal angenommenen Schöpferbegriff aus Abstraction, zu der ja die Stelle selbst indirekt auffordert, andrerseits aber

*) Den Sitz der weltbeherrschenden Macht dachten sich übrigens die meisten Stoiker im Himmel vgl. Zeller III, 1. S. 137.

**) Eigentlich ist dieses so wenig ein Argument wie die vorausgehende Analogie aus der Natur, sondern eher eine Appellation an die Vernunft, aus dieser letzten Schöpfungsursache weiter zu schliessen und zwar, wie hier angegeben wird, zunächst auf ihre Anfang- und Endlosigkeit, ihre dem Werden (nativitas) gegenübergestellte perpetuitas, Ewigkeit und zugleich Unveränderlichkeit, sowie zuletzt auf ihre Einheit. Anders lässt sich die entschieden corrumpirte Stelle nicht wohl erklären. (S. Dombart S. 48 u. 131. Anhang.)

finden sie sich schon, längst unter den Philosophen, vor allem unter den Platonikern. So schon bei Plato selbst die Transcendenz vgl. Resp. VI. 507 B. f., die Unveränderlichkeit Resp. II. 380 D. f. und die von den ersten Christen so oft angeführte Unaussprechlichkeit Gottes Tim. 28 C.*). Unter den Zeitgenossen aber finden sich obige Eigenschaften bei Platonikern wie Maximus von Tyrus vgl. Zeller III, 2, S. 207, Apulejus e. d. S. 211, Albinus S. 213 und sogar Celsus S. 215, Anm. 2, dem vermeintlichen Gegner des Minucius. Es ist demnach hier weit eher der heidnisch-philosophische, insbesondere eher der platonische als der christliche Einfluss anzunehmen**).

Herrscht hier aber platonischer, so im Folgenden wiederum der stoische Einfluss vor, in dem letzten Argument für die Einheit Gottes, de consensu omnium 18, 11: quid quod omnium de isto habeo consensum? audio vulgus... audio poëtas (19, 1).. et philosophos (19, 3). Nach obigen Voraussetzungen ist dies für Minucius ein nicht unwichtiges Argument. Es ist nichts Anderes als ein Zurückgehen auf erwähnten Fond gemeinsamer Wahrheiten, jene insita sapientia aller Menschen, darinnen sich namentlich die Idee von dem einen Gotte vorfindet. Sie konnte ja und musste sich sogar einem Jeden aus der Erfahrung aufdrängen***), vornehmlich aus der sinnenden Betrachtung des Himmels und seiner geordneten Schönheit, dann der Erde und ihrer mannichfachen Wesen, deren einzelne Gesellschaftsformen mit ihren ἡγεμονικά in sich nothwendig auf ein Urhegemonikon, den einen und wahren Gott, hinwiesen. Dass nun denselben die erfinderische Vernunft des Menschen (ingenium 16, 5) in der That in sich aufgenommen, dem Einzelnen weniger oder mehr bewusst, das beweisen die Stimmen aus dem Volke, die Dichter und die Philosophen, das beweisen in erster Linie die Christen. Sie sind es, die den Reichen und Vornehmen gegenüber, welche von ihren Reichthümern geblendet magis aurum suspicere consueverant quam caelum, vielmehr umgekehrt caelum magis quam aurum suspexerunt et prudentiam

*) Bei den Apologeten und ersten Kirchenvätern oft gebraucht, auch lebendiges Gemeindebewusstsein vgl. Eus. h. eccl. V. 1. § 58 u. 61.

**) Christlich oder wenigstens biblisch erscheint höchstens das verbo jubet, das im Verein mit dem geschichtlich gewendeten qui ante mundum fuerit sibi ipse pro mundo an den Schöpfungsbericht der Genesis erinnern könnte.

***) Vgl. 17, 2: ingerentem sese oculis et sensibus nostris caelestem claritatem.

commenti sunt et tradiderunt ceteris disciplinam d. h. gestützt auf jene Wahrheitsorgane sensus et ratio den Himmel durchforscht und daraus den wahren Gott erkannt haben (16, 5)*). Minucius schliesst den Abschnitt gegen den Akademiker mit einer Recapitulation, in welcher er rückblickend auf den cäcilianischen Hauptvorwurf den Christen eine solche Gleichberechtigung mit den Philosophen zugesteht, dass er sie sogar mit dem Philosophentitel auszeichnet 20, 1: Exposui opiniones omnium ferme philosophorum, quibus inlustrior gloria est, Deum unum multis licet designasse nominibus, ut quivis arbitretur, aut nunc Christianos philosophos esse aut philosophos fuisse jam tunc Christianos.

Unsere Muthmassung ist Wahrheit geworden. Minucius hat sich in Wirklichkeit durch die ganze Anlage zum Stoicismus hinüberdrängen lassen. Nicht nur zeigt er sich in den meisten seiner Anschauungen als Stoiker, sondern macht auch seine Glaubensgenossen dazu. Das Christenthum wird auf dem stoischen Erkenntnissprinzip aufgebaut und der Christengott durch stoische Teleologie gefunden. Dass dies eine fundamentale Verkennung des Christenthums als einer Offenbarung Gottes ist, leuchtet ein. Das Christenthum entspringt nach minucianischer Anschauung durchaus dem Menschengeiste selber wie jedes andere menschliche Geistesprodukt und ist darum auch geschichtlich als prudentia und disciplina aus ihm hervorgegangen (16, 5). Hierin aber steht Minucius in prinzipiellem Gegensatz zu den Haupt-Apologeten seiner Zeit**). Man lese nur bei Athenagoras Aussprüche wie Suppl. 7, 4: *Ποιηταὶ μὲν γὰρ καὶ φιλόσοφοι, ὡς καὶ τοῖς ἄλλοις, ἐπέβαλον στοχαστικῶς* (sc. *ἕνα θεὸν εἶναι*), *κινηθέντες μὲν κατὰ συμπάθειαν τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ πνοῆς ὑπὸ τῆς αὐτὸς αὐτοῦ ψυχῆς ἕκαστος ζητῆσαι, εἰ δυνατὸς εὑρεῖν καὶ νοῆσαι τὴν ἀλήθειαν. τοσοῦτον δὲ δυνηθέντες ὅσον περινοῆσαι οὐχ εὕρηνται, ὡς οὐ παρὰ θεοῦ περὶ θεοῦ ἀξιώσαντες μαθεῖν ἀλλὰ παρ' αὐτοῦ ἕκαστος.*

---

*) Caelum ist durchaus in eigentlicher Bedeutung zu fassen, es kommt in der Apologie nicht anders vor (selbst das Adjectiv caelestis 19, 14 kann so gefasst werden). Auch das suspicere, obwohl 16, 5 zugleich auf aurum bezüglich und daher = hochschätzen, behält doch durch den im Folgenden ausgesprochenen Sensualismus und die daran anknüpfende teleologische Betrachtung des Weltalls, ganz besonders aber durch das suspectus in caelum 17, 2 obige eigentliche Bedeutung ehrfurchtsvoller Himmelsbetrachtung.

**) Wir citiren die griechischen Apologeten nach der Ausgabe von Otto.

— (8) ἡμεῖς δὲ ὧν νοοῦμεν καὶ πεπιστεύκαμεν ἔχομεν προφήτας μάρτυρας, οἳ πνεύματι ἐνθέῳ ἐκπεφωνήκασι καὶ περὶ θεοῦ καὶ περὶ τῶν τοῦ θεοῦ. Vgl. dazu 32, 13. 24, 24. Genau so Tatian ad Gr. c. 20, 9. 32, 1 f., wie endlich auch Justin, nach welchem die Christen Schüler des in Christo Mensch gewordenen ganzen Logos sind, I. 13. I. 12, 13. II. 6. II. 8, 5. Wir werden später sehen, wie sich in Minucius selbst der Christ gegen dieses Vernunftprinzip sträubt, ohne jedoch dagegen aufkommen zu können.

B. Dem Vertheidiger des Heidenthums gegenüber.

Von diesem rein philosophischen Standpunkte aus begreift sich nun auch der gesammte zweite Untertheil mit seinem ausschliesslich intellectuellen Interesse, mit seiner scharfen Polemik gegen die Leichtgläubigkeit der Vorfahren, ihren gesammten Götter- und Wunderglauben. Minucius ist sich dabei seiner Gleichstellung mit den Philosophen so bewusst, dass er dem heidnischen Götterglauben gegenüber sich getrost auf die Autorität der Philosophie berufen zu können meint 20, 2: non nos debet antiquitas inperitorum fabellis suis delectata vel capta ad errorem mutui rapere consensus, cum philosophorum suorum sententiis refellatur, quibus et rationis et vetustatis adsistit auctoritas. Bei diesem Zusammengehen mit den Philosophen vergisst er offenbar ganz seinen Christenstand. Im Eifer gegen den unsinnigen Wunderglauben der Heiden lässt er sich zu Sätzen fortreissen, die auch die eigene christliche Ueberlieferung und den Glauben an sie treffen. So 20, 4: quae (miracula) si essent facta, fierent: quia fieri non possunt, ideo nec facta sunt, ein Satz, der durch folgende noch näher illustrirt wird 24, 2: vos timetis, quos facitis, dum unusquisque vestrum non cogitat prius se debere deum nosse quam colere, dum inconsulte gestiunt parentibus oboedire, dum fieri malunt alieni erroris accessio quam sibi credere, dum nihil ex his quae timent norunt. Er folgt hier vielmehr dem Stoiker Balbus nach, der auch gegen die falsae opiniones erroresque et aniles superstitiones der Vorfahren zu Felde zieht vgl. de n. D. II. 28, 70*). Mit diesem theilt Minucius

*) Selbstverständlich geht er über ihn noch hinaus, wie in der Beurtheilung heidnischer Orakel und Weissagungen c. 26. Gleichwohl zeigen sich auch hier noch Spuren seines Glaubens an ihre Gültigkeit c. 27, 1: falsis pluribus involuta vgl. 26, 7.

auch die Abneigung gegen Homer sowie den bekannten Euhemerismus, über den drei Capitel mehr oder weniger direkt handeln (c. 21—23). Auch sonst finden sich Aeusserungen, die den oben geltend gemachten stoischen Anschauungen entsprechen. Wenn er z. B. 23, 1 sagt, die Dichter haben veritati ipsi geschadet und bald darauf 23, 8, die Heiden seien in ihrem Irrthume alt geworden, obgleich veritas sit obvia, sed requirentibus, so ist zwar unter der Wahrheit zunächst negativ die Erkenntniss von der Nichtigkeit heidnischer Götterverehrung zu verstehen. Indess verglichen mit dem Vorangegangenen, der insita sapientia und dem natürlichen Gottesbewusstsein, das instinctiv selbst unter dem ungebildeten Volke lebendig ist, gewinnt jene veritas einen positiven Inhalt. Sie ist das im All verbreitete Gesetz des ἡγεμονικόν und die daraus gewonnene, auch den Heiden innewohnende ἔννοια κοινή des einen Gottes. So allein begreift sich jene reale „veritas obvia," „veritas ipsa." Gesagtes stimmt auch ganz und gar mit dem Folgenden überein 24, 2. Hier wird in Gestalt eines Grundsatzes gegenüber dem alienus error das sibi credere geltend gemacht. Im Menschen also liegt die Wahrheit! Diese aber ist nichts anderes als eben jene sapientia insita, obige ἔννοια κοινή von dem einen Gotte, welche ermöglicht wird durch die gegebenen natürlichen Aufnahmeorgane für die Wahrheit, durch sensus et ratio. Auf diese Naturanlage drängt unser Apologet immer und immer wieder zurück. So schon im ersten Satze dieses Capitels 24, 1: Quanto verius de diis vestris animalia muta naturaliter judicant, wo er den vernunftbegabten Menschen sogar das natürliche Urtheil der Thiere entgegenhält. Dann aber in dem stark an Senecas de supertitione*) anklingenden Gedanken (4): aut cui testa sunt obscena demessa, quo modo deum non violat qui hoc modo placat, cum si eunuchos deus vellet, posset procreare, non facere? Diese Naturanlage umzuändern hiesse an Gottes Willen ändern, in Gottes Machtgebiet frevlerisch eingreifen, ist daher ebenso ein sacrilegium, wie oben (17, 3) die Vernachlässigung der von Gott gegebenen und zum Gebrauch bestimmten Vernunftanlage. Auch hier also treffen wir auf jene Hochachtung vor dem natürlich Gegebenen und die daraus hervorgehende Forderung eines naturgemässen Lebenswandels, das Grundprinzip stoischer Moral.

Eine abermalige Vermischung stoischer und platonischer Gedanken bietet die nun folgende Dämonologie (26, 7—27, 8). Den

*) Bei Aug. de civ. Dei 6, 10.

Schlüssel zum Verständniss dafür, ja wir möchten sagen, der ganzen minucianischen Grundanschauung, giebt uns unseres Erachtens c. 26, 12 die minucianisch-stoische Interpretation jener platonischen, zu damaliger Zeit viel benutzten Stelle Symp. 202 E*). Wir bemerkten schon, Minucius wollte hier für die im nächsten Capitel zu besprechende dämonische Einwirkung auf die Menschen eine physiologische Erklärung geben und so zu jener selbst hinüberleiten. Dabei aber ist ihm wohl unwillkürlich seine eigne, dem Plato fremde Anschauungsweise mit untergelaufen. Sie verräth sich gleich in den ersten Worten. Das einfache platonische *πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ* giebt er wieder mit: vult enim esse substantiam inter mortalem inmortalemque (sc. substantiam), fügt dazu als Erklärung id est, inter corpus et spiritum mediam und erweitert dies in einer zweiten Erklärung terreni ponderis et caelestis levitatis admixtione concretam, nimmt also einerseits mortalis substantia, corpus, terrenum pondus zusammen und bringt sie in Gegensatz zu den gleichfalls identifizirten Begriffen inmortalis substantia, spiritus, caelestis levitas. Das ist ein interessanter Einblick in seine eigene philosophische, allem Anschein nach dualistische Grundanschauung. Allein, der Dualismus darin ist kein prinzipieller. Während nämlich inmortalis und mortalis subst., spiritus und corpus, caelum und terra allerdings direkte Gegensätze sind, so doch nicht pondus und levitas, die letzten und charakterischsten Begriffe in jener Interpretation. Denn levitas ist logisch nicht „Gewichtlosigkeit, nicht ein contrarium, sondern ein minus zu pondus, schliesst demnach noch immer ein Theil Schwere in sich, eine Eigenschaft, die nur dem Gebiete des Stofflichen angehört. Damit aber ergiebt sich auch für die caelestis levitas wie gleichfalls für spiritus und inmortalis subst. die Grundeigenschaft des Materiellen und demnach auch kein absoluter Gegensatz genannter drei Glieder zu terrenum pondus, corpus und mortalis subst., sondern nur ein relativer, sofern ihnen allen eine materielle Substanz zu Grunde liegt, die hier nur nach grösserem und kleinerem Gewicht oder, physisch erklärt, nach grösserer und geringerer Verdichtung der Urmaterie geschieden wird**). Das aber ist ohne Frage stoische

*) Vgl. Zeller III, 2. S. 211. Anm. 4.

**) Dies ist allerdings ein Widerspruch zu der 18, 7 f. ausgesprochenen Ueberweltlichkeit Gottes. Aber dieser Widerspruch ist nicht zu lösen. Es gehen

Physik. Hier treten auch die feineren Stoffe den gröberen gegenüber und sind massgebend für die Stellung des Weltganzen. Die schwere Erde nebst dem Wasser liegt tiefer als die leichte Luft mit dem Feuer. Diese bilden von unten nach oben resp. von innen nach aussen die 4 Schichten im Weltall: Erde, Wasser, Luft und Feuer. Das Feuer des Umkreises hiess der Aether, dessen äussersten Theil Zeno den Himmel nannte vgl. Zeller III. 1, S. 184 f. Dass diese ätherische Leichtigkeit bei Minucius mit der unsterblichen, also göttlichen Substanz, andrerseits mit dem menschlichen Geist als gleichfalls göttlichen Wesens, identifizirt wird, ist ebenso echt stoisch, vgl. Zeller III. 1. 137 (2). 138. 200. — Der Gegensatz in der Interpretation ist also nicht fundamentaler Art Der Dualismus ruht im Grunde auf stoischem Monismus. Ja wir können stoischen Einfluss selbst in diesem vermeintlichen Dualismus noch wahrnehmen. Bringen wir nämlich zur weiteren Erklärung den caelestis vigor von 26, 7 hinzu, so bestimmt sich der Gegensatz zum terrenum pondus als kraftvolle zur ohnmächtigen, als aktive zur passiven Substanz. Dies aber führt uns zu den zwei stoischen Grundprinzipien alles Daseins, welche die Stoiker innerhalb des Körperlichen selbst wieder unterschieden, dem *ποιοῦν* und dem *πάσχον*, vgl. Zeller III. 1. S. 131. Ueberweg I. S. 235 f. Die Kraft oder das Göttliche ist nach stoischer Anschauung nur der feinere Stoff gegenüber dem spezifisch Stofflichen. Beide, Kraft und Stoff, sind in der minucianischen Anschauung vertheilt auf die Gebiete des Himmels und der Erde. Dort ist, wie ja auch Zeno, Chrysippus und die Mehrzahl der Stoiker annahmen,

---

hier eben die zwei Anschauungen, die stoische und platonische, unvermittelt neben einander. Spricht Minucius von Gott allein, so hebt er ihn platonisch über Erde 18, 5, Welt und Endlichkeit 18, 7 f. hinaus. Kommt er aber auf Gottes Einwirkung auf die Welt, seine Allgegenwart, Providenz zu sprechen, so geschieht dies nach stoisch-materialistischer Denkweise. Gott ist ihm da nobis infusus, ferner omnia caelestia terrenaque et quae extra istam orbis provinciam sunt, sind Deo plena 32, 8; non solum in oculis eius, sed in sinu vivimus 33, 1; Gott ist die mens, qua omnis natura inspiratur, movetur, alitur (also von innen heraus), vgl. dazu die volle Uebereinstimmung mit der stoischen Ansicht Vergils 19, 1, nach der diese Welt spiritus intus alit et infusa mens agitat (bei Seneca cons. ad Helv. 8, 3: diffusus). Auch hier in seiner Interpretation ist die stoische Anschauung durchgekommen. Sie erweist sich, weil seiner eigenen Erklärung entstammend, als specifisch minucianisches Eigenthum, wie auch der platonischen Denkweise gegenüber als die ursprünglichere.

der Sitz der göttlichen, weltbeherrschenden Kraft, auf der Erde der Sitz träger Schwere, der Sitz der Ohnmacht*).

Diese Unterscheidung aber führt uns hinüber zu einem wirklichen platonischen Dualismus, der an anderer Stelle der minucianischen Dämonologie doch nicht fehlt. Am Anfang derselben 26, 7 f. erfahren wir, wodurch die Dämonen zu ihrer Doppelnatur gelangt sind, nämlich terrenis labibus et cupiditatibus. Das nun ist ganz platonisch. Diese terrenae labes im Gegensatz zu dem Göttlichen bilden den eigentlichen platonischen Dualismus von Gott und Sinnlichkeit. Die Körperlichkeit — hier zur Irdischkeit erweitert — ist nach Plato der Sitz der Begierden, welche die Seele beflecken und von dem guten und vernünftigen Gott abziehen, Phäd. 81 B. 80 D. Das oberste Ziel platonischer Ethik ist daher die Flucht aus der umgebenden Sinnenwelt, die Ablösung der

*) Zeller III. 1. S. 137 u. 152 f. Uebrigens spricht auch der Stoiker Balbus von der Erde als der crassissima regio mundi von dem crassissimus aer umgeben de n. D. II. 6, 17. Ueber den caelestis vigor 26, 7 vgl. man die auf obige (19, 1) citirte Stelle aus Vergil folgenden Verse Aen. 6, 730: „Igneus est ollis vigor et caelestis origo seminibus etc. und 745 f.:

Donec longa dies perfecto tempore orbe
Concretam exemit labem purumque relinquit
Aetherium sensum atque aurai simplicis ignem.

Diese philosophische Auseinandersetzung des Anchises, aus der auch genanntes Citat stammt 19, 1, bildet inhaltlich wie sprachlich betrachtet den reinen Commentar zur minucianischen Anschauung. Da haben wir den göttlichen spiritus, die infusa mens, die sich magno se corpore miscet, also die Scheidung von Geist und Körper in universalem Sinne. Da haben wir den vigor, der mit dem Attribut igneus und seinem Nachbarbegriff caelestis origo sich seinem Wesen nach als feurig, und seinem Wohnsitze nach als himmlisch herausstellt. Dazu kommt endlich als fernere Erklärung purus aetherius sensus und ignis simplicis aurai (sc. caeli, des höchsten Theiles der Atmosphäre vgl. v. 733. X. 898). Hierdurch erklärt sich auch die simplicitas substantiae suae 26, 8 als die ätherisch-feurige, von der Ursubstanz wohl nicht verschieden gedachte Wesenheit der Dämonen, die dieselbe durch ihr bewiesenes Wohlgefallen an irdischem Sinnengenuss — und nun kommt die platonische Anschauung herein — befleckt, beschwert haben, dadurch zur Erde herabgesunken und dann — auf welche Weise, sagt Minucius nicht — zu jenen räthselhaften Mittelwesen geworden sind inter substantiam mortalem inmortalemque, id est inter corpus et spiritum medii, terreni ponderis et caelestis levitatis admixtione concreti. Der Unterschied zwischen der Anschauung des Minucius und des Vergil ist nur der, dass die Seelen in der Unterwelt das einst wieder erlangen werden (simplicitas subst.), was die Dämonen in der Vorzeit verloren haben. Sonst sind die Anschauungen ganz gleich. Es sind wesentlich stoische vgl. Cic. de n. D. II. 24. 64. 15, 39 und 41. 11, 30 f.

Seele vom Körper, wie sie besonders im Phädo empfohlen wird (vgl. auch Theät. 176 A. Rep. VII. 514 f.). Auch der Gedanke von dem Belasten der Seele durch die körperliche Gemeinschaft, selbst die Fassung des Körperlichen als eines Irdischen, Erdartigen findet sich dort ausgesprochen, Phäd. 81 C: *ἐμβριθὲς δέ γε τοῦτο οἴεσθαι χρὴ εἶναι παὶ βαρὺ καὶ γεῶδες καὶ ὁρατόν. ὃ δὴ καὶ ἔχουσα ἡ τοιαύτη ψυχὴ βαρύνεταί τε καὶ ἕλκεται πάλιν εἰς τὸν ὁρατὸν τόπον* etc.*) Aehnlich hier: spiritus sunt insinceri, vagi, a caelesti vigore terrenis labibus et cupiditatibus degravati. isti.. posteaquam simplicitatem substantiae suae onusti et inmersi vitiis perdiderunt... non desinunt alienati a Deo... a Deo segregare 26, 8.

So vereinigt jetzt die terra zwei Begriffe in sich, den physischen der Ohnmacht (Schwere) und den mehr ethischen**) der Sinnlichkeit. Mit beiden versehen tritt sie in Gegensatz zu Gott (Geist) und Himmel und bildet mit diesem einen Dualismus, der nur nach der einen Hälfte (der ethischen Seite) ein platonischer genannt werden kann, nach der anderen aber (der physischen) nur die mehr stoische Unterscheidung der einen materiellen Ursubstanz ist nach Schwere und Leichtigkeit, nach Ohnmacht und Kraft.

Es gehen hier also platonische und stoische***) Elemente eng nebeneinander, treffen aber zusammen in dem einen Begriff der terra mit seiner doppelten, theils physischen theils ethischen Grund-

---

*) Auch dieser Platonismus findet sich bei Vergil, vgl. VI, 731 f.: noxia corpora, terreni artus, moribunda membra ... 734: clausae tenebris et carcere caeco (sc. corpore) ... 737: corporeae pestes und die mit der Seele verwachsene (concreta) labes, von der sie gereinigt werden soll und wird, vgl. 745 f. — Bei dieser Uebereinstimmung mit Vergil verstehen wir nun auch die fast enthusiastische Zustimmung des Minucius 19, 1: quid Mantuanus Maro? nonne apertius, proximius, verius ... ait etc., wie auch den auffälligen Umstand, dass er den Mantuaner von allen Dichtern allein und zwar namentlich citirt.

**) Freilich nicht rein ethisch, sondern ethisch-intellectuell, vgl. Ausdrücke wie error pravitatis 26, 8 und 27, 2: nam falluntur et fallunt. Genau wie Plato Phäd. 81 A: *πλάνης καὶ ἀνοίας καὶ . . ἀγρίων ἐρώτων καὶ τῶν ἄλλων κακῶν τῶν ἀνθρωπείων ἀπηλλαγμένη* etc., weshalb auch die reine Seele zum *ἀγαθὸς καὶ φρόνιμος θεός* gelangt 80 D. Dadurch deutet auch hier der Gegensatz der terra nur auf einen guten und vernünftigen, nicht im christlichen Sinne auf einen wesentlich heiligen Gott.

***) Noch einmal auf dämonologischem Gebiete kommt die stoische Anschauung zum Vorschein in der Auffassung des menschlichen Genius' als eines Dämons 29, 5.

bedeutung. Wir werden diesen Begriff nach seiner einen Seite auf eigentlich christlichem Gebiete wieder antreffen.

Die Dämonologie, so sahen wir, schliesst den zweiten Untertheil ab und leitet zum dritten, dem spezifisch christlichen über, c. 28—38. Es lässt sich erwarten, dass wir in diesem die eigenthümlich christlichen Lehren und Begriffe vorfinden werden, welche wir bisher noch ganz vermissten, und dass es sich zeigen wird, wie und ob Minucius dieselben verstanden hat.

C. Dem Ankläger des Christenthums gegenüber.

Auch hier, um mit Allgemeinem zu beginnen, wird noch immer der intellectuelle*) Standpunkt eingehalten, besonders gegenüber den plumpen, sicher dem Volke entstammenden Anschuldigungen: quasi Christiani monstra colerent, infantes vorarent, convivia incesta miscerent 28, 2. Minucius fertigt sie mit Wendungen wie quis tam stultus ... quis stultior, ut hoc credat 28, 7 kurz ab, um darauf nach Art der Apologeten den Heiden ihre Vorwürfe, aber ungleich feiner, sogar mit schlagendem Witz 28, 7 f. (totos asinos) zurückzugeben. Hierzu aber kommt grade in diesem Untertheile die ethische Beurtheilung, die ebenso in sittlicher Entrüstung über das verwahrloste heidnische Leben und Treiben, wie auch in vernichtender, theilweise recht concret redender Kritik desselben sich äussert, vgl. 31, 1. 28, 9—11. 37, 12, andrerseits aber in der Entschiedenheit und Wärme, womit er für den reinen Lebenswandel seiner Glaubensgenossen eintritt (29, 1. 31 und 38).

Und nun im Einzelnen. Bereits kurz vor dem Ende des vorausgehenden Untertheiles konnten wir zwei spezifisch christliche Begriffe in der Darstellung bemerken, die fides und gratia. Beide aber geben uns, so christlich sie klingen, über die christliche Lehre nur wenig Aufschluss. Es heisst nämlich 27, 7 von den Dämonen: adjurati inim per Deum verum et solum**) inviti miseris corporibus inhorrescunt et vel exiliunt statim vel evanescunt gradatim, prout fides patientis adjuvat aut gratia curantis adspirat. Gratia ist

*) Sind doch alle an die Götter d. i. die Dämonen Glaubende inperiti 27, 8 caeci et hebetes 29, 2. Alle Anschuldigungen erwachsen eben auf dem durch vorangegangenen zweiten Untertheil gelegten Grunde heidnischen Irrthums.

**) Interessant ist der Seitenblick auf Justin II. 6, 13. 8, 5, wo dies κατὰ (διὰ) τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ geschieht.

hiernach nicht die göttliche Gnade, sondern im Besitz eines Menschen, ohne Zweifel die christliche „Gnadengabe," deren ja in den ersten Jahrhunderten nach Christo so verschiedenfache lebendig waren, hier speziell das χάρισμα ἰάματος I. Cor. 12, 9 (vgl. Tat. ad Gr. 18, 1). Die fides aber lässt zwei Bedeutungen zu, entweder ist sie der Glaube an die Wunderkraft des Exorcisten (eine Art Sympathie) oder der Glaube an den deus verus et solus. Beides ist nichts speziell Christliches *).

Bei weitem mehr zu denken giebt die nächste hier in Betracht kommende christliche, sogar christologische Stelle 29, 2, die einzige, in welcher Christus selbst erwähnt wird. Hier vor allem sehen wir uns im Gegensatz zu den genannten Beurtheilern des Minucius. Dombart, um nur diesen hier anzuführen, meint (S. VIII Einl.): „Es muss einem jeden Leser auffallen, dass in der Schrift, die doch eine Apologie des Christenthums sein soll, so wenig von Christus und eigentlich christlichen Verhältnissen gesprochen wird. Die neue Lehre stellt sich uns fast durchweg als ein moral-philosophischer Monotheismus dar. Man würde aber irren, wollte man daraus schliessen, Minucius oder gar die damalige Christenheit habe wirklich nur solch' einem abstrakten Monotheismus gehuldigt. Dass er selbst über Christus wesentlich dieselben Vorstellungen hatte, wie die Apostel und wie noch heute die gläubige Christenheit (!), lässt sich unschwer aus einer kurzen Bemerkung c. 29, 2 abnehmen, welche indirekt seine und seiner Genossen (!) Glauben an die göttliche Natur Christi bezeugt." Indem nun Dombart einerseits die Uebereinstimmung des Minucius mit den christologischen Anschauungen der Mitapologeten (Justin, Athen.) ponirt S. VIII, anderntheils auf die Keim'sche Hypothese gestützt, annimmt, dass der Octavius eine Antwort auf Celsus' „wahres Wort" sei, drittens aber die in letzterer Schrift gebrachten Angriffe gegen Christi Person im Octavius nicht widerlegt findet, „zumal da sie theilweise von Caecilius vorgeführt sind" **), so kommt er zu dem Schlusse, dass Minucius über Christus absichtlich geschwiegen, d. h. also, grade das Hauptsächlichste des Christenthums für sich behalten habe. Dombart fügt dazu: „offenbar hielt er den

*) Vgl. 33, 3: nam et Judaei Deum nostrum, idem enim omnium Deus est, experti sunt.

**) Wir müssen hier zur Vermeidung eines Missverständnisses dieses etwas dunkelen Satzes bemerken, dass Min. durchaus alles zurückweist, was Cäcilius gegen die Person Christi vorbringt, vgl. 9, 4.

Angriffen auf die Person Christi gegenüber Zurückhaltung und Schweigen vorläufig für das Zweckmässigste. Ohne bei seinen heidnischen Lesern etwas Anderes vorauszusetzen als Vernunft, Wahrheitsliebe und Kenntniss der heidnischen Litteratur, suchte er vor Allem drei Dinge sicher zu stellen: die Existenz eines Gottes, die Regierung der Welt durch dessen allwaltende Fürsorge und die sittliche Reinheit der christlichen Glaubensgenossenschaft. Die ersten beiden Punkte belegt er durch historische und philosophische Gründe, für deren Würdigung er sein Publikum, die gebildete Heidenwelt, genügend vorbereitet wusste, und von der Wahrheit seines Zeugnisses für den reinen Wandel der Christen konnte sich jeder seiner Leser bei redlichem Willen durch den Augenschein überzeugen." (S. X, XI).

Nun, wir läugnen nicht, dass der einzige, so kurze und auch schwerfällige Passus über Christi Person auffallend erscheint, um so mehr, wenn man die ausführlichen christologischen Erörterungen der übrigen Apologeten damit vergleicht**). Aber, so fragen wir, folgt hieraus so ohne Weiteres, dass er damit etwas verschwieg, was er selber gewusst? Steht es von vornherein so fest, dass Minucius die Christologie der übrigen Apologeten getheilt habe? Ja, besass er in dieser schwierigen Frage überhaupt ein Urtheil? Das sind Fragen, die weder von Dombart noch von Paul de Félice beantwortet werden. Beides wird einfach vorausgesetzt. Beides aber sind Voraussetzungen, gegen deren Gültigkeit wir unsrerseits schon jetzt Einspruch erheben dürfen, nachdem wir eine so prinzipielle Differenz zwischen der minucianischen Auffassung vom Christenthum und der der griechischen Apologeten constatirt haben, nachdem wir gesehen haben, wie ein philosophisches Interesse ihn zu einer Verkennung grade des Centrums christlichen Glaubens, der Offenbarung, trieb und wie er auch sonst sich durchaus in philosophischen Gedankenkreisen bewegte. Fassen wir überdies unsere Stelle näher in's Auge. So ganz schwieg Minucius doch nicht. Er lässt den Caecilius unter den christlichen Verehrungsobjekten auch den hominem summo supplicio pro facinore punitum 9, 4 mit anführen und antwortet dem Heiden Punkt für Punkt darauf 29, 2: nam quod religioni nostrae hominem noxium (et crucem eius) adscribitis, longe de vicinia veritatis erratis, qui putatis Deum credi aut

**) Just. I. 13 f. II. 6. Athen. suppl. 10 f. Tat. ad Gr. 5 u. 7. u. ö.

meruisse noxium aut potuisse terrenum. Minucius wendet sich sowohl gegen den noxius als gegen den homo. In seiner Begründung geht er vom Gottesbegriffe aus. Für einen rechten Gott gehalten werden, d. h. ein rechter Gott sein, noxius non meruit: das kann ein Verbrecher nicht aus Mangel an der nöthigen ethischen Beschaffenheit, anderseits terrenus non potuit: das kann auch kein „Irdischer" wegen der seiner terra anhaftenden Ohnmacht. Da haben wir wieder unsern Begriff der terra und zwar nach seiner physischen Seite. Die Wahl dieses Wortes ist charakteristisch. Warum sagt Minucius nicht einfach hominem, wie auch Caecilius? — Weil er eine Reflexion daran knüpft. Christus ist ihm weder Verbrecher noch Mensch, ja nicht einmal terrenus. Er spricht also Christus die terra ab, mit dieser aber (nach 26, 12) terrenum pondus und damit auch humanum corpus! Die positive Antwort aber wäre: Christus ist seinem Wesen nach spiritus, immortalis substantia, caelestis levitas, caelestis vigor, also ganz dieselben Vorstellungen, unter denen er sich das Göttliche überhaupt denkt. Wir müssen demnach allerdings zugestehen, dass er Christus für einen Gott hält, aber wir fragen, ist die Weise, wie er sich diesen Gott denkt, identisch mit den Vorstellungen, „welche die Apostel von Christo hatten und noch heute die gläubige Christenheit"? — Wir meinen, das ist reiner Doketismus. „Christus, ein Gott," so hatte der Christ von aussen vernommen, „Christus, ein Ueberirdischer," so lautete die Erklärung im Kopfe des Philosophen. — Man sieht, die kleine Stelle verräth doch noch mehr, als man anzunehmen pflegte, freilich erst, nachdem man in seinen philosophischen Gedankenkreis eingetreten ist. Minucius verschweigt daher seine Ansicht nicht, nur ist es seine persönliche, nicht die allgemein christliche oder wenigstens apologetische Ansicht. Diese aber ist ganz erklärlich, wenn man nur nicht gleich den fertigen Christen bei ihm voraussetzt. Wie und was mag wohl ein Heide bei der ersten Botschaft „Christus ein Gott" gedacht haben? Wird er gleich auf die gelehrten Erklärungsversuche eines Justin, Athenagoras, Tatian gekommen sein? Das Natürlichste ist, dass er die Erklärung zunächst bei sich selber suchte und zurückgriff auf die Vorstellungen, die er von den Göttern oder dem Göttlichen bereits in sich trug. Ganz so hier. Minucius bedient sich in der That seiner bisherigen, vorwiegend heidnisch-philosophischen Vorstellungen vom Göttlichen, die Stelle ist in Wirklichkeit

Ausdruck einer eigenen Reflexion über den räthselhaften Gottmenschen und somit ein Beleg, dass Minucius einer von denen ist, die nach Athenagoras über Gott nicht von Gott, sondern von sich haben lernen wollen. Er kommt so freilich über eine blosse Negation nicht hinaus. Er vermittelt sich Christi Gottheit, indem er, wie auch 18, 7, von der Menschlichkeit abstrahirt. Eine Anfangsstufe der Spekulation! Etwas Christlich-Positives über Christi Person, sein Verhältniss zum Vater oder gar seiner göttlichen zur menschlichen Natur zu bringen, war er nicht im Stande. Hätte er eine positive Erörterung gegeben, so würde diese nur zu obigen philosophischen Anschauungen geführt haben, die zunächst auf den einen und wahren Gott passen und überdies eine Erklärung des Verhältnisses zu diesem gar nicht zulassen. Eine Auseinandersetzung aber des gegenseitigen Verhältnisses der beiden Naturen wäre einestheils überflüssig gewesen, sofern Minucius in jedem Menschen eine menschlich-sterbliche und göttlich-unsterbliche Natur annimmt, hätte ihn aber wohl andertheils zum platonischen Dämon geführt. — Sollen wir daher unsrerseits für die Kürze wie die Schwerfälligkeit dieser Stelle eine Erklärung abgeben, so kann es nur die sein, dass er zu einer weiteren Exposition über die Person Christi gar kein Verständniss besass. Die Person Christi wie auch die Geister vor ihrem Fall (c. 26, 7 f.) stehen zu Gott ausser jeglichem Zusammenhang. Sie haben in diesem wesentlich monotheistischen System weder Raum noch Bedeutung. Hiervon noch weiter unten.

Von jetzt ab gelangen wir auf ethisches Gebiet. Grundsätze wie: non facie, sed mente pudorem praestamus (31, 5), welcher sich in unum matrimonium, in pudica convivia, castus sermo, castius corpus, in corporis virginitas perpetua erweist, sowie ihr pulchrum genus vivendi, das sich (7) in innocentia, modestia, mutuus amor zeigt, leiten dahin über. Christlich ist hier ausser dem mutuus amor die Bezeichnung fratres und zwar ut unius Dei parentis homines, ut consortes fidei, ut spei coheredes. Die Stelle erinnert sogar an I. Petr. 3. 7. Indess sind wir auch hier nicht im Stande etwas Bestimmtes über den Inhalt der fides wie der spes anzugeben. Gewiss nur ist aus dem ersten Gliede, dass die Brüdergemeinschaft zunächst auf dem schöpfungsmässigen Naturgrunde, nicht auf dem Boden des gemeinsamen Heiles erwächst. Als Geschöpfe des einen Gottes, nicht aber als Erlöste oder als Brüder Christi nennen sie sich Brüder. Diese Auffassung muss dann auch auf den Inhalt der fides

und spes von Einfluss sein. Dies wird sich in der That später herausstellen.

Mehr scheint der christliche Charakter im Folgenden hervorzutreten. Minucius geht näher auf das Verhältniss von Gott zu Mensch ein und nennt Letzteren Gottes Ebenbild simulacrum. (32, 1). Dies klingt biblisch vgl. Gen. 1, 26—27. Noch mehr aber das Folgende, wo auf eine innerliche Gottesverehrung gedrungen wird: Nonne melius in nostro immo consecrandus est pectore? — litabilis hostia est bonus animus et pura mens et sincera conscientia. Dies wird erklärt mit: igitur qui innocentiam colit Deo supplicat, qui justitiam, Deo libat, qui fraudibus abstinet, propitiat Deum, qui hominem periculo subripit opimam victimam caedit. Auch in diesen Sätzen glaubt man durchaus christlichen Einfluss zu erkennen, namentlich an ψ 50 (51) 18 f. erinnert zu werden. Doch was sollen wir dazu sagen, wenn wir bei Seneca, ja den Stoikern überhaupt auf ganz gleiche Gedanken stossen? So heisst es bei Seneca (Lact. inst. 6, 25, 3) wörtlich: vultisne vos Deum cogitare magnum et placidum... non immolationibus et sanguine multo colendum... sed mente pura, bono honestoque proposito... non templa illi congestis in altitudinem saxis exstruenda sunt: in suo cuique consecrandus est pectore. Aehnlich auch ep. 95, 47: Deum colit qui novit... vis Deum propitiare? bonus esto. Satis illos coluit quisquis imitatus est. Ja bereits vor Seneca und dem Christenthum lässt Cicero den Stoiker Balbus aussprechen: cultus deorum est optimus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis, ut eos semper pura, integra, incorrupta et mente et voce veneremur (de n. D. II. 28, 71). So können wir diesen stoischen Einfluss auch in dem Simulacrum erkennen. Minucius fasst dies absolut: jeder Mensch ist Bild Gottes. Er weiss aber nicht, dass die Ebenbildlichkeit dem Menschen durch den Sündenfall verloren gegangen war, wie es doch Tatian ausführt*). Er zeigt uns vielmehr noch in dem nämlichen Capitel die enge Verwandtschaft des Menschen mit Gott, indem er — echt stoisch — Gottes Allgegenwart mit Infusion erklärt: non tantum nobis proximus, sed infusus est 327 (vgl. auch das Interesse für die stoische Stelle 19, 2). Also wieder die materielle Grundanschauung! Wie sehr diese auch formell der Senecas ähnelt, zeigt Sen. ep. 41, 1: prope est a te Deus, tecum est, intus

*) Tatian ad. Gr. c. 12. 13. 15.

est. Auch bei den andern, den späteren Stoikern, kommt der Gedanke öfter vor. So nennt Epiktet wie Marc Aurel die Seele wiederholt ein *ἀπόσπασμα θεοῦ*, letzterer auch *μέρος*, *ἀπόρροια*, ja XII. 26 den *νοῦς* des Menschen sogar *θεός*. Vgl. Zeller III, 1 S. 200. Aus dieser Gottverwandtschaft leitete Posidonius die Befähigung der Seele zur Erkenntniss der Natur und Cicero die Allgemeinheit des Glaubens an Gott ab. Aehnlich, wie wir sahen, Minucius, 17, 3. 16, 5 und auch hier.

Eine weitere Aehnlichkeit mit Seneca bietet der Gedanke am Anfang des nächsten Capitels: reges statum regni sui per officia ministrorum diversa noverunt: Deo indiciis opus non est: non enim solum in oculis eius, sed in sinu vivimus 33, 1. Man vergleiche Sen. ep. 95, 47: non quaerit ministros deus: quidni? ipse humano generi ministrat, ubique et omnibus praesto est... Diese minucianische Stelle, so geringfügig sie scheint, ist doch dadurch wichtig, dass sie eine der stärksten Abweichungen von der üblichen apologetischen Lehre und zwar der Engellehre enthält. Sowohl Justin wie Athenagoras — Tatian kommt hier nicht in Betracht — lassen die Engel an der Regierung der Welt theilnehmen. Nach Athenagoras Suppl. c. 24 vgl. c. 10 hat Gott die Materie und deren Gebilde ihnen unter einem *ἄρχων τῆς ὕλης καὶ τῶν ἐν αὐτῇ εἰδῶν* überlassen. *τοῦτο γὰρ ἡ τῶν ἀγγέλων σύστασις, τῷ θεῷ ἐπὶ προνοίᾳ γεγονέναι τοῖς ὑπ' αὐτοῦ διακεκοσμημένοις, ἵνα τὴν μὲν παντελικὴν καὶ γενικὴν ὁ θεὸς ἔχῃ τῶν ὅλων πρόνοιαν, τὴν δὲ ἐπὶ μέρους οἱ ἐπ' αὐτοῖς ταχθέντες ἄγγελοι* (24, 19). Nach Justin II. 5 vgl. I. 6 aber hat ihnen Gott *τὴν μὲν τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν πρόνοιαν* übergeben (II. 6, 4). Von alledem weiss Minucius nichts. Ihm ist Gott nur der verus et solus 27, 7. 18, 10 u. ö., Alles in Allem, numen praestantissimae mentis, quo tota natura inspiretur, moveatur, alatur, gubernetur 17, 4, welcher universa quaecumque sunt, verbo jubet, ratione dispensat, virtute consummat 18, 5, welcher non universitati solummodo, sed et partibus consulit. Das ist seine eigentliche Grundanschauung, die durch die ganze Apologie hindurchgeht und auch an unsrer Stelle hervortritt. Man kann da recht deutlich sehen, was an seiner Anschauung Substanz und was Accidens ist. Es liesse sich nämlich 26, 7 aus der Existenz gefallener Geister (sunt enim etc.) auf die Schöpfung von Engeln und von dieser wieder auf einen Zweck derselben, eine ähnliche Theilnahme am Weltregiment, wie bei Justin und Athenagoras, schliessen. Doch

wie ist das mit unserer Stelle, wie mit der ganzen bisherigen Anschauung zu vereinigen? Das ist die Frage, die Minucius selber offen gelassen hat, Weit entfernt, den Leser über die ursprüngliche Weltstellung der „unreinen Geister," vor allem über ihr ursprüngliches Verhältniss zu Gott aufzuklären — die wenigen Andeutungen c. 26 besagen nicht viel —, referirt er nur, was er von ihnen nach dem Falle weiss und verweilt mit Vorliebe bei jenen Anekdoten (durch's ganze c. 27), für welche er wohl bei seinen abergläubischen Zeitgenossen ein grosses Interesse voraussetzen durfte, für die wohl bei ihm selbst ein solches vorhanden war. Man merkt es der umständlichen Schilderung dämonischer Einwirkung (c. 27) an, wie wenig hier der wissenschaftliche Standpunkt zu seinem Rechte kommt und andererseits an der mageren philosophischen Exposition in c. 26, wie wenig tief diese Dämonologie in seine ganze Grundanschauung eingedrungen ist. Sie ist ein aufgepfropftes Reis. Ein Blick aber auf das Wort Senecas zeigt, wie leicht dessen Anschauung mit der unseres Apologeten zu vereinigen ist und wie sehr hier der heidnisch-philosophische Einfluss den christlich-apologetischen überwiegt.

Der nämliche Einfluss macht sich noch in einem Andern geltend. Obiger bonus animus, jene pura mens und sincera conscientia 32, 2 werden durch den Satz näher bestimmt 32, 3: igitur qui innocentiam colit, Deo supplicat, qui justitiam, Deo libat, qui fraudibus abstinet, propitiat Deum, qui hominem periculo subripit, opimam victimam caedit . . . . : sic apud nos religiosior est ille qui justior. Sie werden hier durch die vier Tugenden: Unschuld (Unschädlichkeit), Gerechtigkeit, Ehrlichkeit und sogar Hilfsbereitschaft (Menschenliebe?) erläutert und die ganze religio, der eben jener bonus animus etc. eignen soll, mit der justitia identifizirt. Damit aber wird die Religion zur Moral, werden die Pflichten gegen Gott zu Pflichten gegen die Menschen, welche beide sich zusammenfassen in der einen Forderung der Gerechtigkeit. Auch dieser Gedanke, wonach die Religiosität oder Frömmigkeit der eine Theil der Gerechtigkeit sei, deren anderer sich auf die Menschen erstrecke, ist echt philosophisch. Es ist die doppelte Gerechtigkeit der Stoiker, welche diese von Plato herübergenommen haben. Vgl. Zeller III, 1. S. 241, 2. Ueberweg I. S. 156. Diese Anschauung geht übrigens durch die ganze Apologie. Sie zeigt sich in Verbindungen wie impii injustique 35, 4, innoxie religioseque 33, 3, besonders in

der Erörterung über die Gottlosigkeit der römischen Vorfahren c. 25. Mithin abermals philosophische Münze unter christlichem Gepräge (sic, apud nos).

Noch mehr verräth sich der Philosoph im Folgenden. Es handelt sich um die Unsichtbarkeit Gottes 31, 4: Deum quem colimus nec ostendimus nec videmus. Minucius steigert den Satz, indem er hinzusetzt: immo ex hoc Deum credimus, quod eum sentire possumus, videre non possumus. Da haben wir das Wesen christlichen Glaubens, wie es Hebr. 11, 1 ausgesprochen ist: eine innere Ueberzeugung unabhängig, ja entgegengesetzt aller sinnlichen Wahrnehmung. Wird dieses Princip aufgestellt, so wird — muss man erwarten — obiges Erkenntnissprinzip ratio et sensus nothwendig aufgehoben. Minucius thut weder das eine noch das andere. Er mildert die Schroffheit des Satzes mit einem Zwischensatze: quod eum sentire possumus und beweist damit, wie wenig er vom alten Prinzipe lassen, wie wenig er gegen obiges per quae Deum adgnoscimus, sentimus 17, 2 verstossen will. Er geht aber noch weiter. Es folgt nämlich die Begründung des ausgesprochenen Satzes: in operibus enim eius et in mundi omnibus motibus virtutem eius semper praesentem aspicimus, cum tonat, fulgurat, fulminat, cum serenat. Was hat er begründet? — Offenbar nicht das credimus quod videre non possumus, sondern vielmehr das credimus quod sentire possumus, nämlich Gott in seiner Kraftäusserung, womit er sich uns bemerkbar macht. Da aber dieses sentire Deum nur durch obiges sensus et ratio möglich ist, so hat Minucius nicht das christliche Glaubensprinzip, sondern sein altes philosophisches Erkenntnissprinzip, also grade das Gegentheil nachgewiesen. Der Glaube wird zum Wissen, die innere Ueberzeugung zur äusseren Ueberführung.*)

Man ersieht hieraus, welchen Einfluss der Philosoph auf sein christliches Verständniss ausgeübt hat. Ohne Zweifel ist ihm der christliche Satz von aussen zugegangen, er hat ihn aber nicht verstanden. Er vermischte das Neue mit dem Alten, so dass zuletzt jenes von diesem nicht mehr zu unterscheiden war.

Freilich so ganz ohne Reaction gegen das philosophische Fundament geht es nicht ab. Grade eine Betrachtung über Gottes

*) Charakteristisch dafür sind die Ausdrücke für die Bekehrung des Cäcilius: fateor de providentia, de Deo cedo et de sectae jam nostrae sinceritate consentio.

Grösse war im Stande, die Machtvollkommenheit des menschlichen Erkenntnissvermögens herabzusetzen. Geschah letzteres bezüglich der sinnlichen Wahrnehmung schon vorher, so erleidet jetzt das Erkenntnissprinzip auch an seinem andern Theile, dem Denkvermögen einen Stoss. Minucius vergleicht 32, 8 Gottes Allgegenwart mit den überall hin reichenden Strahlen der Sonne. Quanto magis, so schliesst er, Deus . . . speculator omnium, a quo nullum potest esse secretum, tenebris interest, interest cogitationibus nostris, quasi alteris tenebris! Wenn Minucius 1, 4 die Weisheit, speziell die christliche, lux nennt, hierauf 16, 5 allen Menschen Weisheit, also einen Theil jener lux immanent sein lässt, hier aber von einer Finsterniss, ohne Bild, von der gänzlichen Unzulänglichkeit menschlichen Denkens spricht, so ist dies eine plötzliche Verleugnung des alten Prinzipes, wenigstens nach seinem zweiten Bestandtheil, der ratio. Es ist dies psychologisch und dogmatisch von Interesse. Gleichwie er nämlich oben in philosophischer Ueberlegenheit über die heidnische Thorheit den Christen vergass, so vergisst er jetzt in christlicher Demüthigung unter den überwältigenden Gedanken von Gottes Allgegenwart — den Philosophen. Zugleich aber tritt an Stelle des alten Prinzipes, der Machtvollkommenheit oder doch Selbstständigkeit der Vernunft, ein neues Prinzip, die von aussen kommende Offenbarung. Ist unsere menschliche Vernunft Finsterniss, so kann sie nur des Lichts von draussen warten.

Dieses Offenbarungsprinzip, so unvermittelt es hier herein gebracht wird, so folgelos es gleichsam wieder versprüht, tritt doch im Weiteren dem Vernunftprinzip bewusst entgegen. Sehen wir zu, welches von beiden den Sieg behält.

Ersteres deutet sich schon an in dem heilsgeschichtlichen Excurs über das Schicksal der Juden. Ganz den jüdischen Quellen gemäss wird deren Geschichte unter den Gesichtspunkt göttlicher Erziehung gestellt und ihr gegenwärtiges trauriges Geschick auf ihren Ungehorsam zurückgeführt. Die Heilsvorschriften praecepta salubria waren da, auch die zukünftigen Strafen für deren Uebertretungen vorausgesagt, doch jene wurden nicht befolgt und darum diese nicht vermieden. Hier erscheint der Gedanke der Offenbarung zugleich mit dem des Heils, welche beide dem Menschen von aussen her kundgeben, was ihm nütze sei, sein eignes Suchen daher strenggenommen überflüssig machen. Doch bleibt diese Offenbarung hier noch auf das Gebiet jüdischer Geschichte be-

schränkt. Ausgedehntere Geltung erlangt dieselbe in den Weissagungen der Propheten, wie sie im Folgenden der Philosophie und deren Erkenntnissprinzipe gegenübertreten. Die hierher gehörigen Stellen erfordern eine nähere Berücksichtigung. Es ist vom Weltbrand die Rede (c. 34). Minucius, statt auf die Klage des Cäcilius einzugehen, dass durch diese Lehre alle Naturgesetze bedroht würden, entgegnet nur dies: Ceterum de incendio mundi aut improvisum ignem cadere aut .... non credere vulgaris erroris est. Denn, so fährt er fort, quis sapientium dubitat, quis ignorat omnia quae orta sunt occidere, quae facta sunt, interire? Nachdem er von diesen sapientes die Ansichten der Stoiker, Epikureer und des Plato angeführt hat, schliesst er mit der Recapitulation: ita d. h. weil es die Philosophen alle behaupten, nil mirum est, si ista moles ab eo, quo exstructa est, destruatur. Diese Lehre ist ihm demnach wesentlich durch die Autorität der Philosophen gewiss. Urplötzlich aber, wie ein Einfall, kommt im nächsten Satze die Autorität der Propheten herein, aus deren Weissagungen jene die Wahrheit erborgt und entstellt haben: animadvertis philosophos eadem disputare quae dicimus, non quod nos simus eorum vestigia subsecuti, sed quod illi de divinis praedictionibus profetarum umbram interpolatae veritatis imitati sunt. Mit diesem Satze macht Minucius seine ganze vorausgehende Argumentation zu nichte. Zugleich aber ist dies ein bewusster Gegensatz zur Philosophie überhaupt. Er wirft die Waffen der Vernunft weg und greift zu den neuen der Offenbarung. — Indess, ob auch im nächsten Satze noch diese prophetische Autorität der philosophischen überstellt wird, so fällt es ihm nicht im Entferntesten ein, auch nur ein Wort des vorher Gesagten zurückzunehmen, erklärt es vielmehr darauf ausdrücklich für sein propositum, darzustellen, etiam in hoc sapientes vestros in aliquem modum nobiscum consonare, d. h. also, sich auf jene interpolata veritas weiter zu berufen, ja fährt im Folgenden, in Ausdrücken wie quis tam stultus aut brutus, ut audeat repugnare ruhig fort mit der Vernunft statt mit der Offenbarung zu operiren. Er hebt die alten Waffen wieder auf. Er weiss mit den neuen nichts anzufangen.

Die Argumentation für die Lehre vom Weltbrand fällt ziemlich kärglich aus*). Wir sahen schon, es ist eigentlich nur ein Grund,

*) Unzweifelhaft ist diese dem Apologeten schwer gefallen. Es scheint, er hat sich nicht anders helfen können, als indem er den Unglauben daran für vulgaris

den er angiebt, nämlich, dass mit dem Anfang der Welt auch ihr dereinstiges Ende gesetzt sei. Genauer genommen aber ist der Grund nur die Uebereinstimmung in der philosophisch gebildeten Welt, in der, wie auch Minucius andeutet, der Weltuntergang ein unumstössliches Dogma gewesen zu sein scheint. Der Umstand, dass Minucius hierauf fussend es gar nicht für nöthig hält (ita nil mirum), einen Untergang alles Geschaffenen erst nachzuweisen, beweist daher, wie sehr Minucius selbst in diese Ansicht verstrickt und von der Philosophie noch abhängig war. Dieselbe oberflächliche Argumentation widmet er der Auferstehungslehre 34,10: ceterum quis tam stultus est, ut audeat repugnare, hominem a Deo, ut primum potuisse fingi, ita posse denuo reformari? nihil esse post obitum, et ante ortum nihil fuisse? sicut de nihilo nasci licuit, ita de nihilo licere reparari? Wie dort der Anfang der Welt ihr Ende wahrscheinlich machte, so hier auch ihren zweiten Anfang, ihre Neubildung (reformari, reparari, iterari). Unter dieser Vorstellung erscheint bei Minucius die Auferstehung in beiden Reden vgl. 11, 2 und 8. Er denkt sie sich sicher nach dem Weltbrand, denn dann erst kann von einem perpes vita oder sempiterna poena die Rede sein vgl. 11, 5 und 2. Bis zum Weltbrand bewahrt Gott als der custos elementorum den in seine Urbestandtheile aufgelösten Leib des Menschen auf (vgl. auch reservatur 10). Hierauf beginnt die Neubildung des Menschen. Diese Anschauung führt uns auffallend nahe an die stoische Lehre von dem Kreislauf der Dinge und die damit verbundene Lehre von der *παλιγγενεσία* oder *ἀποκατάστασις*, wonach das Urwesen den Stoff, den es als seinen Leib von sich ausgesondert hat, allmählich wieder in sich aufzehrt, um dann nach einem allgemeinen Weltbrand

error erklärte und positiv sich auf die öffentliche Meinung unter den Gebildeten berief. Dadurch wurde nun die Entgegnung nahe gelegt, dass die Christen diese Lehre von jenen adoptirt hätten. Dieser will Minucius hier vorbeugen, und recurrirt deshalb auf die landläufige selbst von Heiden getheilte Ansicht (z. B. Numenius mit seinem *Πλάτων, ἀττικίζων Μωϋσῆς* vgl. Ueberweg I. S. 286), dass im Gegentheil die Philosophen die Entlehner gewesen seien. Das kommt ihm aber nicht vom Herzen. Formell wie inhaltlich macht es den Eindruck einer unverdauten Weisheit, die er der Zeit nachredet und hier im plötzlichen Bewusstwerden seines Gegensatzes zur Philosophie an den Mann bringt. So plötzlich wie sie gekommen, verschwindet sie auch. Nur einmal noch werden in der Apologie Propheten genannt 35, 1. Dabei ist aber fraglich, ob jüdische oder heidnische gemeint sind. Vgl. auch Dräseke „Brief an Diognet“ in Jahrbb. für prot. Theol. 1881. II. S. 272.

ἐκπύρωσις die Welt von Neuem zu bilden vgl. Zeller III. 1, V. 152 und 155. Auch wird es schwer, nach dem was er über den Zwischenzustand vom Tode bis zur Auferstehung sagt, einer materialistischen Auffassung seiner Lehre zu entgehen. Nach 26, 12 zeigt sich der Apologet gegenüber dem Trichotomiker Tatian (c. 12) als Dichotomiker (spiritus et corpus), theilt andrerseits die allgemein apologetische Lehre von der ἀνάστασις τῆς σαρκός, der Auferstehung des alten Leibes. Er selbst erklärt sich 34, 6 gegen die Isolirung des Geistes vom Körper sowie ein Uebergehen desselben in andere Körper, womit er sich demnach für schon genannte dritte Möglichkeit des Fortlebens entscheidet, vgl. 11, 7. Die Frage nach dem Wie dieser Möglichkeit freilich lässt er offen. Wie nämlich verhält sich der Geist, nach 26, 12 inmortalis substantia, caelestis levitas, zu dem nur in seinen Elementen noch bestehenden Leib? Ist er überhaupt noch von den Elementen verschieden? Hat sich wohl gar der Leib in die Geistessubstanz aufgelöst? Oder ruht auch diese neben den Urstoffen im Schoosse des göttlichen custos elementorum? — Das sind Fragen, die nicht beantwortet sind, deren Antwort aber, nach aller Voraussicht, wohl nicht ohne stoisch-materialistischen Character ausfallen würde. Das göttlich-materielle Urwesen liegt zu nahe, schon nach 26,12, als dass man an ihm vorüber könnte. — Wie tief nun diese Auferstehung als allgemeines Gesetz in der Natur begründet sei, das sagt uns schliesslich noch die folgende Analogie aus der Natur: vide quam in solacium nostri resurrectionem futuram omnis natura meditetur. Sie erinnert zugleich an die stoische Teleologie, wonach alles für den Menschen geschaffen sei, indem sie auch den Trost der allgemeinen Naturauferstehung in diese Zweckbeziehung der Schöpfung auf den Menschen mit aufgenommen sein lässt.

Also auch diese Lehre ist mit stoischen Grundvorstellungen in Zusammenhang zu bringen. Den eigentlichen Kern derselben, die Auferstehung Christi, hat der Apologet nicht getroffen.

Der folgende, an die Auferstehung sich anlehnende Gedanke des göttlichen Gerichts trägt aber unfraglich christliches Gepräge. Der Wortlaut*) führt sogar auf eine neutestamentliche Stelle: II. Petr 3, 9 zurück, obgleich sie auch bei Justin I. 28, II. 7 sich findet und sich daher auch als christlichen locus communis auffassen

*) quorum error augetur et in saeculo libertate remissa et Dei patientia maxima, cuius quanto judicium tardum, tanto magis justum est.

lässt. Minucius geht näher darauf ein und verweilt mit besonderem Interesse bei der Schilderung der Gerichtsstrafen 35, 3. Es ist interessant, wie er sich dieselben vorstellt: illic sapiens ignis membra urit et reficit, carpit et nutrit. Sicut ignes fulminum corpora tangunt nec absumunt, sicut ignes Aetnaei montis et Vesuvi montis et ardentium ubique terrarum flagrant nec erogantur: ita poenale illud incendium non damnis ardentium pascitur, sed inexesa corporum laceratione nutritur. Woher weiss er das so genau? Aus der Schrift gewiss nicht. Ein Blick aber auf Vergil Aen. VI, 559—637 und Homer Od. XI, 558—600 lässt uns die Quelle erkennen. Es ist die alte heidnische Vorstellung von der Ewigkeit göttlicher Strafen, nach der einem Tityon die angefressene Leber stets wieder nachwuchs, nach der einem Sisyphus der tückische Marmor immer wieder entrollte, vor dem lechzenden Tantalus das Wasser eiligst verlief oder den Danaiden das Fass sich nimmer füllen wollte. Nach diesen Vorstellungen denkt er sich auch die Strafwürdigen im ewigen Feuer des christlichen Gerichtes: die angebrannten Theile des Körpers wachsen wieder nach und das Feuer erhielt so immer neue Nahrung. Es ist dies also wieder eine subjective Reflexion, die durch heidnische Anschauungsweise veranlasst wurde.

Dogmatisch wichtig ist nun die Frage, wer bestraft wird. Minucius antwortet darauf ausdrücklich im Folgenden: ei qui Deum nesciunt 35, 4 und fügt als Erläuterung hinzu: cum parentem omnium et omnium dominum non minoris sceleris sit ignorare quam laedere. Eine Vergleichung mit 17, 3: ignorare nec fas nec licet etc zeigt uns, dass wir es hier mit dem alten stoischen Grundsatz der Benutzung natürlicher Anlage zu thun haben, speziell der Forderung mit den gottgegebenen, zur Gotteserkenntniss bestimmten Naturanlagen (sensus, ratio 16, 5, vultus erectus, suspectus in caelum 17, 2) Gott wirklich auch zu erkennen. Diese Forderung ist hier zur höchsten Pflicht erhoben, deren Verletzung, als ein Sacrilegium (17, 3), auch die höchste Strafe nach sich zieht. Daher geht Minucius zu dem Satze fort 35, 5: inperitia Dei sufficit ad poenam. Die nothwendige Consequenz dieses stoisch gefärbten Satzes wäre nun: notitia Dei sufficit ad veniam. Allein, das scheint ihm doch etwas zu viel behauptet zu sein. Darum schwächt er es ab in dem Satze, dessen Schwerfälligkeit man anmerkt, dass sein Inhalt dem Schreiber zu

schaffen gemacht hat*): et quamquam inperitia Dei sufficit ad poenam, ita, ut notitia prosit ad veniam, tamen si vobiscum Christiani comparemur, quamvis in nonnullis disciplina nostra minor est, multo tamen vobis meliores deprehendemur. Er hält zur rechten Zeit zurück. Da jene Grundforderung an die Menschen wesentlich an deren Intelligenz gerichtet war, Minucius aber auf diesem Gebiete die heidnische Philosophie dem Christenthum noch immer überlegen weiss, so sieht er sich gezwungen, jene Forderung nicht ausschliesslich auf die Intelligenz zu beschränken. Es kommt vielmehr noch etwas hinzu, wie dieser Satz beweist und die nächsten Sätze uns erklären. Um nämlich multo meliores als die Heiden befunden zu werden, muss mit der notitia Dei noch der schuldlose Lebenswandel der Christen verbunden sein (35, 6): vos enim adulteria prohibetis et facitis, nos uxoribus nostris solummodo viri nascimur: vos scelera admissa punitis, apud nos et cogitare peccare est: vos conscios timetis, nos etiam conscientiam solam, sine qua esse non possumus: denique de vestro numero carcer exaestuat, Christianus ibi nullus etc. Es ist also speziell Keuschheit, Herzensreinheit, ein gutes Gewissen gemeint, die wir, als die rechte Gesinnung zumeist den Nebenmenschen gegenüber, zusammenfassen können in obige justitia gegenüber der heidnischen injustitia, impietas, 32, 3 vgl. 35, 4. Diese justitia kommt sonach zur notitia Dei hinzu, ergänzt deren prodest zu einem sufficit. Sollen wir dies christlich-dogmatisch ausdrücken, so ergiebt sich der minucianische Satz: Gotteserkenntniss und Gerechtigkeit erwirken das Heil: notitia (Dei) et justitia justificant. Dadurch gelangt obiger Satz 32, 3: sic apud nos religiosior est ille qui justior zu seinem Rechte, erleidet aber auch andrerseits eine Beschränkung, indem eben die Pflichten gegen Gott nicht nur identisch sind mit denen gegen die Menschen, sondern neben letzteren die notitia Dei als eine besondere, ja als erste der Pflichten sich hervorhebt. Wir sehen hierin wieder eine deutliche Vermischung philosophischer und christlicher Anschauungen. Christlich ist die Erwartung eines zukünftigen Gerichtes. Philosophisch ist die Forderung der notitia Dei auf Grund der gegebenen Naturanlagen. Vermischung beider ist die grade auf die inperitia Dei gesetzte Feuerstrafe und die theilweise (prodest) auf die notitia,

*) Dass letzteres überhaupt der Fall gewesen ist, deutet er selbst an 39, 1: ea quae facilius est sentire, quam dicere etc.

anderntheils auf die justitia gesetzte Erwirkung der Gnade. Man merkt, es fehlt dieser Auffassung jede Spur des christlichen Begriffes der Sünde; die justitia civilis ist ihrestheils identisch mit justitia coram Deo. Darum fehlt hier auch der eigentliche Begriff der Gnade d. i. Vergebung aus grundloser Barmherzigkeit, sondern venia ist mehr die Errungenschaft menschlicher Verdienste, gleichsam eine juristische Gegenleistung Gottes für vorher vom Menschen erfüllte Bedingungen.

Diese Aeusserlichkeit der Auffassung tritt noch mehr hervor in der folgenden Erörterung über das Fatum, das Minucius gegenüber dem cäcilianischen Vorwurf der Identifizirung mit Gott durchaus von Gott unterscheidet (vgl. 11, 6): quid enim aliud est fatum quam quod te unoquoque nostrum Deus fatus est? qui cum possit praescire materiam, pro meritis et qualitatibus singulorum etiam fata determinat. Gott sieht die ethische Beschaffenheit (materiam) der Menschen und in ihr alle zukünftigen Handlungen wie deren sittlichen Werth (merita et qualitates) gleichsam implicite voraus*) und bestimmt darnach die Geschicke (fata), d. h. nach 11, 5 entweder poenam sempiternam oder vitam beatam et perpetem. Denn 36, 1: sit sors (äussere Lebensstellung) fortunae, mens tamen libera est et ideo actus hominis, non dignitas judicatur. Sonach ist Jeder seines Glückes oder besser seines Seelenheiles Schmied. Er vermag es mittelst der ihm gelassenen Freiheit, er soll es mittelst, ja wegen der ihm gegebenen göttlichen Vernunft 16, 5 und wegen der für ihn geschaffenen Welt 17, 6. 38, 1 u. ö. — Man erkennt hier abermals ein Verhältniss der Menschen zu Gott, welches durch keine Sünde gestört ist, vermisst jede Spur eines inneren sündlichen Habitus und im Wesensbegriff Gottes selbst jede Andeutung von Heiligkeit, die der Sünde feindlich gegenübersteht. Es ist hier nur der gerechte Gott, der auch von den Menschen neben der Erkenntniss von ihm nur Gerechtigkeit verlangt. Sind diese Bedingungen erfüllt, so hat ein Jeder Anspruch auf's ewige Leben.

Von nun an werden die christlichen Anklänge immer seltener. Nachdem die spezifisch christlichen Grundgedanken, wie das

*) Ein paulinischer Gedanke Röm. 8, 29. 11, 2 οὓς προέγνω καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ etc. Dass dieser Gedanke aber zu damaliger Zeit allgemein war, scheint Justin I. 44 und Tatian ad Gr. 7 im Verein mit unserer Stelle zu beweisen. Eine direkte Abhängigkeit braucht ebensowenig, wie bei der Petrusstelle in c. 34, 12, angenommen zu werden.

Glaubens- und Offenbarungsprinzip endgültig überwunden sind, breiten sich die philosophischen immer weiter aus und lassen einige, reminiscenzartig auftauchende, christliche Gedanken nicht aufkommen. Die letzten Capitel athmen durchweg römisch-stoischen Geist. Die Armuth gilt nicht als infamia, sondern als gloria, weil durch sie die Geisteskräfte gestählt werden 36, 3. Wahrhaft arm ist nur der Ungenügsame, der nie genug hat; wahrhaft reich aber, der keine Bedürfnisse kennt: qui non eget, qui non inhiat alieno, qui Deo dives est*). Es folgt sogar ein Wort Senecas: nemo tam pauper potest esse quam natus est**). Ferner gilt die Armuth nicht nur für eine Tugend (gloria), sondern auch für ein Glück: igitur ut qui viam terit, eo felicior quo levior incedit... non sub divitiarum onere suspirat. Darum verachten die Christen den Reichthum und streben lieber nach innocentia und patientia; wäre er es werth, sie würden Gott darum bitten. Aehnlich Seneca prov. 6, 1: numquid hoc quoque aliquis a deo exigit, ut bonorum virorum etiam sarcinas servet? remittunt ipsi hanc deo curam, externa contemnunt. Democritus divitias projecit onus illas bonae mentis existimans. — Mehr aber als beim Ertragen von Armuth offenbart sich stoische Denkweise beim Erdulden des Unglückes. Hier glaubt man keinen Christen, sondern einen Römer zu hören: et quod corporis humana vitia sentimus et patimur, non poena, militia est. fortitudo enim in infirmitatibus roboratur et calamitas saepius disciplina virtutis est. vires denique et mentis et corporis sine laboris exercitatione torpescunt. Eine Vergleichung mit Senecas de providentia c. 2-4 lässt die Geistesverwandtschaft erkennen. Man liest hier ganz ähnliche Grundsätze: marcet sine adversario virtus 2, 4 oder calamitates terroresque mortalium sub jugum mittere proprium magni viri est 4, 1. Ganz evident aber ist die Aehnlichkeit 4, 6: calamitas virtutis occasio. Hieran reiht sich im Octavius der andere stoische Gedanke von der Erprobung des Menschen im Unglück, womit Minucius dem Einwurf des Cäcilius begegnet, als könnte und wollte Gott nicht helfen (9):

*) Vielleicht eine biblische Reminiscenz Luc. 12, 21.

**) Sen. prov. 6, 6. Der daran gefügte Gedanke: aves sine patrimonio vivunt et in diem pascuntur könnte an die Bergpredigt erinnern Matth. 6, 26. Dem daselbst ausgesprochenen Gedanken von der gleichmässigen Fürsorge Gottes für alle seine Geschöpfe hätte jedoch Minucius sofort die echt stoische Wendung von der endgültigen Fürsorge Gottes für die Menschen gegeben: et haec nobis tamen nata sunt.

et omnium rector et amator suorum in adversis unumquemque explorat et examinat, ingenium singulorum periculis pensitat, usque ad extremam mortem voluntatem hominis sciscitatur, nihil sibi posse perire securus. itaque ut aurum ignibus, sic nos discriminibus arguimur. Hier kommt endlich einmal die Liebe im Gottesbegriff vor. Doch würde man sich sehr irren, wollte man darunter die erbarmende Liebe des christlichen Gottes verstehen. Dieser amator suorum liebt nicht aus Mitleid mit dem sittlichen Unvermögen der Seinen, sondern aus Freude über deren sittliche Kraft. Man vergleiche wiederum Seneca. Dieser schreibt prov. 2, 6: patrium deus habet adversus bonos viros animum et illos fortiter amat... deus ille bonorum amantissimus oder 4, 7: hos itaque deus quos probat, quos amat, indurat, recognoscit, exercet, endlich 5, 9: ignis aurum probat, miseria fortes viros*). Desgleichen ist das Bild vom Soldaten, der unter den Augen des Feldherrn die Gefahr provozirt, sowie vom Spectaculum Dei aus Seneca entnommen vgl. prov. 2, 7: spectant di magnos viros conluctantes cum aliqua calamitate oder tantoque hoc spectaculum est gratius, quanto id honestior fecit (8) oder aber (9) ecce spectaculum dignum ad quod respiciat intentus operi suo deus, ecce par deo dignum, vir fortis cum fortuna mala conpositus, utique si et provocavit.

Noch einmal, wenn auch nicht auf intellectuellem, so doch ethischem Gebiete, wird die oben geltend gemachte menschliche Autokratie durch ein plötzliches Eingreifen Gottes geschmälert. Kurz nach jener Verherrlichung menschlicher Freiheit, in deren Besitze der Mensch Königen und Kaisern trotzt und nur vor Gott zurückweicht, taucht plötzlich der Gedanke auf, dass dieses alles eigentlich von Gott gewirkt werde. Dies besagt die inspirata patientia der Kinder und Frauen, vornehmlich der Satz: nec intellegitis neminem esse, qui aut sine ratione velit poenam subire aut tormenta sine Deo possit sustinere. Beide Gebiete, menschliche Freiheit und göttliche Wirksamkeit, vorher streng geschieden, indem jene aufhörte, wo diese anfing (soli Deo cedit), werden jetzt plötzlich confundirt, indem das der menschlichen Freiheit Zuständige von Gott aus geschieht. Das ist derselbe Widerspruch der Prinzipien auf ethischem Boden, wie oben die plötzlich dem philosophischen Vernunftprinzip entgegentretende prophetische Autorität auf intel-

*) Vor dieser wie auch folgender Entlehnung aus Seneca müssen wohl die Bibelcitate I. Petr. 1, 6 f. (Sir. 2, 5, Sprüchw. 17, 3) und II. Tim. 2, 3 f. zurücktreten.

lectuellem, er bleibt aber genau, wie letzterer, ohne jegliche Consequenzen. Denn, wenn auch der Inspirationsgedanke am Schlusse noch einmal vorkommt (a quo et inspiratus oravit et obtinuit adjutus), so kommt es Minucius doch keineswegs in den Sinn, von jenem Eingreifen Gottes in das Gebiet menschlicher Freiheit einen Schluss zu ziehen auf eine ethische Ohnmacht und darum Hilfsbedürftigkeit des Menschen. Im Gegentheil, der Mensch gebietet über einen freien Willen und ist für alle seine Handlungen verantwortlich vgl. 36, 1: mens tamen libera est et ideo actus hominis, non dignitas judicatur. Wollte man hier sonach christlichen Einfluss annehmen, so würde er keinesfalls tief in den minucianischen Anschauungskreis eingedrungen sein. Es liegt aber auch hier der heidnische Einfluss nahe und zwar abermals der des Stoikers in Ciceros de natura Deorum. Am Schluss des zweiten Buches spricht Balbus über die Fürsorge der Götter im Einzelnen: nec vero universo generi hominum solum, sed etiam singulis a diis immortalibus consuli et provideri solet (65, 164). Er bringt als Beispiele die einzelnen Erdtheile, deren einzelne Staaten, aus diesen wieder einzelne hervorragende Persönlichkeiten (singulares viros) und kommt sodann zu der Behauptung, quorum neminem nisi juvante deo talem fuisse credendum est (66, 165) sowie nach näherer Illustration dieses Gedankens zu dem recapitulirenden Schluss: Nemo igitur vir magnus sine aliquo afflatu divino umquam fuit (66, 167).

Die nun folgenden Gedanken sind grösstentheils Reminiscenzen. So (7) die Strafe der Dei nescientes trotz allem Reichthum *), wobei die Ansicht ausgesprochen wird: absque enim notitia Dei quae potest esse solida felicitas, cum mors sit. Dann wird noch einmal der Gedanke von der Last des Reichthums berührt, der äusseren Würde **) die innere, dem Geschlechtsadel der Adel der Tugend entgegengestellt: sola virtute distinguimur. Für letztere ergiebt sich aus dem Folgenden die Sittenreinheit (mores et pudor), die für die Christen den Massstab der Beurtheilung bildet und woraus sich auch ihre Abneigung gegen die unsittlichen heidnischen Schauspiele erklärt. Nachdem Minucius nochmals die Freiheit und zwar christliche Freiheit betont und den Vorwurf der Verachtung von Naturerzeugnissen abgewiesen hat, schliesst

*) Dahin gehören auch die divites facultatibus suis inligati qui aurum magis quam caelum suspiciunt 16, 5.

**) 37, 9 vgl. Sen. de ira 2, 11, 3.

er mit dem Hinweis auf ihre zukünftige wie gegenwärtige Glückseligkeit: quieti, modesti, Dei nostri liberalitate securi spem futurae felicitatis fide praesentis eius majestatis animamus. sic et beati resurgimus et futuri contemplatione jam vivimus. Die Sätze sind von Interesse. Sie erschliessen uns einen Einblick in sein ganzes Christenthum. Glaube, wie wir sahen, im Verein mit der Tugend, Hoffnung, Glück, diese charakterisiren den Christen. Der Glaube, seinem Wesen nach Erkenntniss, ist, wie wir jetzt endlich bestimmt erfahren, seinem Inhalt nach die Erkenntniss von dem einen Gotte. Letzterer tritt den Menschen in dreifacher Gestalt gegenüber: Als der Welt Schöpfer (parens), Erhalter (providentia) und als ihr Zerstörer (c. 34), womit er zugleich zum Richter der Menschen wird (c. 35). Vor diesem Richter ist neben einem tugendhaften Leben voll Keuschheit, Unschuld, namentlich Gerechtigkeit, der christlichen Cardinaltugend, die zugleich den Kern aller Frömmigkeit bildet, vor allem die notitia Dei nothwendig zur Vermeidung der zukünftigen Gerichtsstrafen, zur Erlangung des ewigen Lebens. Diese notitia Dei ist hier identisch mit der fides praesentis Dei majestatis. Sie belebt, erwirkt ihrerseits die Hoffnung futurae felicitatis d. i. auf ein Fortleben nach dem Tode, frei von jenen Strafqualen, und die Hoffnung wiederum auf diese zukünftige Glückseligkeit erwirkt letztere schon hier. Die Gewissheit nämlich vor dem grössten Unglück, den ewigen Strafen, sicher zu sein, macht ruhig in gegenwärtigem Unglück. Die Gewissheit aber, des höchsten Glückes theilhaftig zu werden, macht bescheiden in den Ansprüchen auf irdische Glücksgüter und lässt die Christen mit dem sich begnügen, was ihnen die Freigebigkeit des einen Gottes bescheert hat.

So bildet das Wesentliche im minucianischen Christenthum in der That ein „moral-philosophischer Monotheismus“. Dieser Glaube an den einen Gott ist das unum bonum quod sapimus omnes (31, 6), macht die Christen zu Brüdern, ut unius Dei parentis homines, ut consortes fidei, ut spei coheredes (31, 8). Von dessen Wahrheit ist der Apologet selbst durchdrungen und glaubt dabei so fest auf ureignem christlichen Boden zu stehen, dass er — das erste Mal! — eine scharfe Grenzlinie zieht zwischen Christen und Philosophen und diesen ein Wort entgegenschleudert, welches man eher einem Tatian als einem Minucius Felix zutrauen würde 39, 5: nos philosophorum supercilia contemnimus, quos corruptores et

adulteros novimus et tyrannos et semper adversus sua vitia facundos. Seiner christlichen Vorzüge sich bewusst, fügt er hinzu: nos qui non habitu sapientiam sed mente praeferimus, non eloquimur magna, sed vivimus, gloriamur nos consecutos quod illi summa intentione quaesiverunt nec invenire potuerunt. quid ingrati sumus, quid nobis invidemus, si veritas divinitatis nostri temporis aetate maturuit?

Hier am Schlusse spricht er es selber aus, was er für das Wesen des Christenthums hält: es ist die Wahrheit des Monotheismus gegenüber dem Irrthum heidnischer Vielgötterei, die lux sapientiae et veritatis, zu der er selbst aus der Tiefe finsteren Aberglaubens emporgetaucht war (1, 4). Er ist nichts Neues, dieser eine Gott. Inmitten des Heidenthums lebte er bereits im natürlichen Volksbewusstsein, in den Werken der Poëten, in den Systemen der Philosophen, aber unter Irrthum tief versteckt (19, 4). Als nun die Menschen gebildeter und aufgeklärter zu werden anfingen (politiores et minus creduli 26, 6), da haben die Philosophen ihn gesucht, doch die Christen erst gefunden. Sie haben ihn, der als insita sapientia, als blosser Keim im Menschengeiste lag, durch denkende Betrachtung des Himmels zur Reife gebracht und in einer vernunftgemässen Lehre, die sie ersannen, der Menschheit zum Geschenk gemacht.

Diese Gesammtauffassung vom Christenthum hier am Schlusse führt uns zu dem sogenannten λόγος σπερματικός der ersten Kirchenväter, vor allem Justins.*) Es ist bekannt, dass der Name dieses λόγος σπερματικός zwar stoischer Herkunft, aber aller Beziehung auf die natürliche Entwickelung entäussert, bei Justin nur den Logos in seiner geistigen und sittlichen Einwirkung auf den Menschen bedeutet.**) Während der Logos aber bei Justin als die göttliche Vernunft aus Gott herausgehoben ist, erscheint er bei Minucius noch durchaus ungetrennt von ihm: numen praestantissimae mentis 17, 4 summus opifex et perfecta ratio 17, 6, qui omnia verbo jubet, ratione dispensat, virtute consummat 18, 7.***) Während dort der Logos persönlich hervorgetreten ist in Christo I. 5. II. 6, liegt er hier als ein Theil Gottes (infusus 32, 7), als

*) I. 46. II. 8 u. 10. Auch Clem. Alex. Strom. V. 3. I. 5. VI. 5. Coh. VI. 59; selbst Tertullians Wort von der anima naturaliter christiana gehört hierher (de test. an. 1 f. Apol. 17).

**) Ueberweg II. S. 40.

***) Zur Illustrirung des Unterschiedes auch von Athenagoras diene der Hinweis auf das charakteristische διὰ τοῦ παρ' αὐτοῦ λόγου Suppl. 4, 15. 10, 20.

eine Potentialität (ingenium 16, 5) im Menschen selbst, die sich bewusst oder unbewusst zu einer inneren sapientia auswirkt. Während also dort der Mensch gewordene Logos die volle Wahrheit verkündet, nachdem er sich schon vorher solchen, die mit ihm gelebt hatten, theilweise kund gethan, so ist diese Wahrheit bei Minucius noch die reine stoische προλήψις, die durch die Christen nur zur ἐπιστήμη geworden und zwar, wie wir sahen, dadurch, dass sie caelum magis quam aurum suspexerunt und dieses wieder durch sensus et ratio, durch den natürlichen Logos, die allgemein-menschliche Vernunft. Dies ist der prinzipielle Unterschied unseres Apologeten von Justin. Aus dieser Auffassung versteht man auch die Grundsätze: prius nosse quam timere et colere oder sibi credere 24, 2, hieraus erklärt sich die hohe Gerichtsstrafe auf die inperitia Dei, die grosse Pflicht der notitia Dei, die mit der justitia das Heil erwirkt, und schliesslich auch die den gebildeten Heiden gegenüber geltend gemachte Pflicht philosophischer Spekulation zum Zwecke der Auswirkung der inneren ratio wie zum Zwecke der Erkenntniss Gottes aus dem Weltall heraus. Wie nahe sich in alle diesem der Apologet Minucius mit dem Stoiker Balbus berühren, zeigen diese Worte II. 61, 153: Quae contuens (d. h. den gestirnten Himmel) animus accipit ab his cognitionem deorum, ex qua oritur pietas, cui conjuncta est justitia reliquaeque virtutes, e quibus vita beata existit par et similis deorum.*)

D. Zusammenfassende Kritik. Folgerungen.

So tritt hier am Schluss noch einmal der Philosoph in seiner ganzen Eigenthümlichkeit hervor. Im Einzelnen wie im Allgemeinen trafen wir auf eine wesentlich philosophische Auffassung des christlichen Lehrmaterials. Nur Weniges zeugte von christlichem Verständniss. Sollen wir den Philosophen an ihm näher charakterisiren, so sehen wir in ihm einen Eklektiker von überwiegend stoischer Färbung, dessen Anschauungskreis nicht allzuweit über den der Popularphilosophie hinausreicht.**) Mit den Zeitgenossen verglichen kommt er jenen späteren, platonisirenden Stoikern am

*) Vgl. Oct. 37, 8: absque enim notitia Dei quae potest esse solida felicitas?

**) So ist die von Minucius so oft berührte, in ihm selbst tief gewurzelte Ansicht von dem eingepflanzten Gottesbegriff einer von den Lieblingssätzen der Popularphilosophie seit Antiochus und Cicero. Zeller III, 2. S. 207.

nächsten, zu denen ein Seneca, Epiktet und Marc Aurel zählten.*) Bei diesen war an Stelle des früheren, strengen Monismus, wonach theils materialistisch der vernünftig-göttliche Urstoff in allen Menschen sich vorfand, theils deterministisch die göttliche Vernunft alles in der Welt bestimmte, durch die trüben Erfahrungen mit der sittenlosen, unvernünftigen Wirklichkeit ein ethischer Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit, von Geist und Körper getreten.**) Dieser ist, wenn auch nur kurz angedeutet, bei Minucius gleichfalls zu finden vgl. 26, 12 u. 7 f. Doch steht Minucius mehr noch auf dem Boden der älteren Stoiker, indem dieser Dualismus, wie wir sahen, nicht rein ethisch, sondern seinem andern Theile nach physisch war, und indem diesem physischen Dualismus noch immer eine monistische Anschauung zu Grunde lag, andrerseits aber insofern, als die aus dem ethischen Dualismus zu ziehende Consequenz auf die allgemeine Sündhaftigkeit und Hilfsbedürftigkeit der Menschen gänzlich fehlte, welche doch jene späteren Stoiker mehr oder weniger alle aussprechen***) und wodurch sie dem Christenthum bei weitem näher kommen, als er, der christliche Apologet.†)

Dieser Fond philosophischer Anschauungen ist nun auf seine Auffassung des Christenthums von grösstem Einfluss gewesen. Wir sahen bereits oben, wie ihn ein spezifischphilosophisches Interesse auf den Boden der Philosophie hinübertrieb und wie er dort das Christenthum auf dem stoischen Erkenntnissprinzip aufbaute. Im Menschen selbst liegt die christliche Wahrheit d. i. die Vernunft und in dieser keimartig die höchste Vernunft und Weisheit: der eine Gott. Dass auf diesem Vernunftfundament neben der Philosophie (16, 5) das geoffenbarte Christenthum nicht Raum finden konnte, ist klar und wohl auch vom Apologeten gefühlt worden, wie die plötzlichen Gedanken von der Finsterniss menschlichen Denkens und von der Autorität prophetischer Weissagungen nahe-

*) Zeller III, 2. S. 235 f.

**) Die Klagen Senecas über das Gefängniss dieses Leibes sind ja bekannt genug. Vgl. bes. Cons. ad Marc. und ad Polyb. Zeller III, 1. S. 204.

***) Zeller III, 2. S. 236 f.

†) Auch vermissen wir die von den Apologeten und späteren Stoikern so nachdrücklich betonte Menschenliebe, obwohl deren Voraussetzung, der Kosmopolitismus, vorhanden ist (c. 17). Ansätze dazu finden sich c. 31, 8. 32, 3. Der Gedanke der Feindesliebe, wie er von den Apologeten so oft den Heiden gegenüber vertreten wird, fehlt hier gänzlich. Vgl. dagegen nur Athen. c. 11, 5. 12, 21.

legen. Letztere waren eben zu schwach, um sich neben der Vernunft Raum zu schaffen oder gar ein Fundament für sich zu bilden. Im Gegentheil, wie fest jenes Prinzip der sensus et ratio in der Anschauung des Apologeten gegründet lag, zeigt obiges Missverständniss des christlichen Glaubensprinzips: er kann sich eine Ueberzeugung, einen Glauben, schlechterdings nicht denken ohne Vermittelung der äusseren Wahrnehmung und ohne Mitthätigkeit der eigenen Vernunft. Damit fehlt seiner Auffassung das eine wesentliche Stück des Christenthums, die Offenbarung.*) Dieses philosophisch-intellectuelle Interesse aber in Verbindung mit spezifisch stoischen Anschauungen lässt ihn auch die andere Hälfte des Christenthums gänzlich verfehlen. Er hat zunächst gar kein Verständniss von der Sünde, weder nach ihrer ethischen noch ihrer habituellen Seite. Da droht Gott der gesammten Welt mit plötzlicher Feuervernichtung. Niemand aber erfährt warum. Weit entfernt, von einem Falle der Menschheit in der Vorzeit zu vermelden und dem seitdem widergöttlich gewordenen Sinn der Menschheit, welcher Gottes Zorn erregt und Strafe fordert, lässt Minucius nur die Deum nescientes bedroht sein und nicht einmal ganz mit Recht, da sie erst von den Dämonen geblendet sind, qui pravas religiones induxerunt (c. 26), inrepunt corporibus, terrent mentes etc. (c. 27). Ja eigentlich sind sogar diese nicht recht strafbar, da auch sie die Getäuschten sind: nam falluntur et fallunt, nescientes sinceram veritatem 27, 2. Es fehlt der Sünde also gerade ihr Charakteristisches: das Ethische**) und das der Menschennatur Habituelle. Sie ist dem Minucius wesentlich Unwissenheit und durchaus individuell. Selbst im Einzelnen kann sie nicht eigentlich ein Habitus sein, denn der Mensch hat volle Freiheit (36, 1) und wenn auch Gott nach der materia, der Geistesrichtung (also etwas Habituellem) die Geschicke bestimmt, so ist doch sie es nicht, sondern sind es die Handlungen, welche bestraft werden 36, 1. Wie

*) Der 19, 4 ausgesprochene, minucianischer Ansicht gerade entgegengesetzte Gedanke: eo altior et sublimior aquae et spiritus ratio, quam ut ab homine potuerit inveniri, a deo traditum, auf den sich Faber im Interesse der Offenbarung stützt (Comment. S. 29), ist ein mit Recht neuerdings mehr und mehr geltend gemachtes Glossem. Halm S. 26. Dombart S. 52. Cornelissen S. 30.

**) Nur scheinbar hat sie ethische Wurzel, wenn sie als Folge des Nichtgebrauchs gottgegebener Vernunftkräfte und der Nichtbefolgung göttlichen Willens erscheint 17, 3. Denn diesen Willen zu thun bedarf es selbst erst der Erkenntniss desselben aus der im Weltall verbreiteten Vernünftigkeit.

kann auch bei minucianischer Ansicht an einen sündigen Habitus des Menschen gedacht werden, wenn nach seiner echt stoischen Ansicht Gott selbst dem Menschen innewohnt (infusus), wenn 26, 12 die menschliche Seele als inmortalis substantia der göttlichen gleich gestellt wird! Nicht einmal der menschliche Körper, wie doch die späteren Stoiker anzunehmen geneigt waren, kann als Sitz der Sünde angesehen werden, obwohl ein Ansatz zu dieser Anschauung vorhanden ist. Denn der irdische Körper war vorwiegend als Sitz physischer Ohnmacht gedacht und die Consequenzen aus der anderen Seite der Körperlichkeit, der sittlichen Unzulänglichkeit auf eine allgemeine sündhafte Anlage der Menschen, wie gesehen, waren gänzlich unterlassen. — So gelangt er gerade zu der umgekehrten Ansicht: das Christenthum ruht seinem Wesen nach im Innern des Menschen und die Sünde — wenn überhaupt von dieser zu reden — kommt in den Dämonen von aussen. Wie soll da die Rede sein von Offenbarung, von einem Logos als deren persönlichem Ausdruck, von Schriftautorität gegenüber der Autorität der menschlichen Vernunft, wie die Rede sein von der Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen, von deren faktischer Erlösung, von Versöhnung mit Gott, von Gnadengemeinschaft und Gnadenmitteln? Für alles das ist in seiner Auffassung kein Raum. Damit aber ist das eigentliche Centrum des Christenthums, die Heilsoffenbarung, gänzlich verfehlt. Das minucianische Christenthum erscheint nur als eine Aufklärung, als die Enthüllung einer in der Welt und im Menschen liegenden Wahrheit, als die Entzifferung des göttlichen Autors aus dem aufgeschlagenen Buche der Schöpfung (c. 17).

Ist das blosses Accidenz? Sind das nur „historische und philosophische Gründe für die Existenz und die Regierung Gottes"? — Das ist philosophische Grundanschauung, aus welcher heraus jene einzelnen Argumente erst erwachsen sind.

So ist in dem bekehrten Heiden das Heidnisch-Philosophische nicht nur Prius gewesen, sondern auch Prius geblieben. Die Philosophie herrscht noch immer vor und hat hier auf seine Denkweise derartig eingewirkt, dass sie ihn zu einer richtigen Auffassung des Christenthums nicht nur nicht führte, sondern sogar direkt davon abzog. Dass sich der Apologet von jener so gängeln liess und dabei doch glaubte, als guter Christ zu handeln, beweist uns, wie wenig er Christenthum und Philosophie zu unterscheiden im

Stande und wie wenig er in das eigentliche Wesen des Christenthums eingedrungen war. Für die centralen christlichen Wahrheiten besass er zur Zeit weder das nöthige Verständniss noch — wie wir schliessen — die nöthige Unterweisung. Prüfen wir beispielsweise seine Vorstellung und seine Kenntniss von Christus. Wie denkt er sich ihn? Als Erlöser? — Unmöglich, denn er kennt keine Erlösung, keine Sünde, die die Menschheit fesselt. Oder als persönliche Offenbarung Gottes wie Justin? — Ebensowenig, denn Gott hat sich bereits geoffenbart in der Welt, im einzelnen Menschen. Es gilt nur ihn zu finden. Ihn zu suchen ist oberste Pflicht, dies zu unterlassen Sacrileg (17, 3. 24, 2). Christus könnte höchstens als Erster unter den nostrates ihn gefunden haben und daraus prudentiam commentum esse et tradidisse ceteris disciplinam. Dann wäre er allerdings dem Justin'schen Christus ähnlich (Ap. I. 13), der Lehrer der Menschen (ceteris), der Aufklärer von dem Wahn des heidnischen Polytheismus und dessen unsittlichem Einfluss. Aber dann wäre seine Gottheit ganz überflüssig. Christus hätte nur geleistet, was jeder Andere auch hätte leisten können, ja wozu im Grunde Alle verpflichtet waren. Ihm gebührte nur, wie anderen repertores artium 16, 5, ein hervorragendes ingenium, und höchstens die Priorität seiner „Erfindung" (38, 6) vor denen anderer — Menschen. Das zeugt doch wahrlich weder von christlichem Verständniss noch von christlicher Unterweisung! Sogar Christus als Wunderthäter, dessen Thaten doch im Gemeindebewusstsein lebendig und wohl das Erste waren, was von einem Bekehrten gehört und gefasst werden konnte, sogar dieser wird in Frage gestellt durch obigen Ausspruch über die Wunder überhaupt, welchen selbst Dombart*) für ein „bedenkliches Argument" erklärt 20, 4: quae sie essent facta, fierent: quia fieri non possunt, ideo nec facta sunt. Selbst wenn man annähme, dieser Satz sei ihm im Uebereifer gegen das abergläubische Heidenthum entschlüpft, so würde er doch andrerseits beweisen, wie schwach der Glaube an die Wunderthaten seines Herrn und Meisters in ihm Wurzel gefasst hätte.

Wir haben es sonach mit einem Anfänger in der christlichen Erkenntniss zu thun und dürfen von ihm nicht viel mehr vermuthen, als was er gesagt hat. Ist es doch kaum wahrscheinlich, dass der, welcher so scharfsinnig den Zwiespalt in der Rede

*) Ausgabe S. 57.

des Cäcilius aufdeckte und sich vermass, denselben durch die seinige auszugleichen (16, 4), sich einem ganz gleichen Tadel bewussterweise ausgesetzt hätte, wenn es in seiner Macht gestanden, ihn zu vermeiden. Denn genau dasselbe: interim Deum, interim deos credere se variavit hätte ihm der Heide zurückgeben können, wäre er noch einmal zu Worte gekommen. Warum duldete Minucius diesen Widerspruch oder warum suchte er ihn nicht zu erklären? — Weil er ihn weder verschweigen wollte noch sich selbst zu erklären wusste. Zu jenem war er zu gewissenhaft, zu diesem zu unwissend. — Mit dieser Auffassung löst sich alles. So werden wir der philosophischen Seite der Apologie gerecht, so erklären sich die „Lücken" seines Christenthums*) und so entheben wir auch unseren Apologeten dem Verdachte, ein im Grunde fremdes Glaubenssystem für das christliche, für sein eignes ausgegeben zu haben. Für diese Auffassung aber spricht schliesslich das Alterthum selbst in dem authentischsten aller Gewährsmänner über Minucius; in Lactanz: Huius liber, cui Octavius titulus est, declarat, quam idoneus veritatis assertor esse potuisset, si se totum ad id studium contulisset (inst. V. 1). —

Damit werden wir mit hoher Wahrscheinlichkeit zu der schon von Keim**) ausgesprochenen Ansicht geführt, in Minucius Felix einen Neubekehrten vor uns zu haben, der in der ersten Liebe für die neue Lehre, nach seiner Fassung, für den moralphilosophischen Monotheismus, eine Lanze bricht. In der That merkt man dem Verfasser das grosse persönliche Interesse für diese Lehre allenthalben an. Diesem einen Gotte widmet er einen ganzen Haupttheil der Rede (16, 5—20, 1), er bildet den Mittelpunkt des christlichen Glaubens und Glückes 31, 8. 38, 4. 37, 8. 36, 4, bei der Darlegung des göttlichen Wesens wird der Apologet lebhaft 18, 7 vgl. 38, 4 und nicht müde, ihn den heidnischen Gottheiten als den Wahren und Einen gegenüber zu stellen 18, 7. 19, 3. 26, 11. 27, 2. 7, kurz, ihn hält er hoch und zeigt er der Welt, als wie ein eben aufgefundenes Kleinod.

Dieses sichtliche Interesse für den Monotheismus legte uns die Vermuthung nahe, dass Minucius, nachdem er einmal durch

*) Auch die „Citate", die man bisher aufgefunden zu haben glaubt, zwingen nicht auf direkte Bibelbenutzung zu schliessen. Sie erklären sich viel eher als christliche loci communes.

**) Keim: „Rom und Christenthum." 1881. S. 472.

den sittlichen Lebenswandel der Christen von dem gewöhnlichen Vorurtheil gegen sie abgebracht worden war, grade durch diese und die damit eng verbundenen Auferstehungslehre, bei deren Ausführung seine Sprache sogar poetisch wird 34, 11, zum Christenthum bekehrt worden sei. Ansätze zum Monotheismus bot ja das Heidenthum genug dar, wie Minucius selbst angiebt. War nur einmal die negative Voraussetzung, das Bewusstsein von der inneren Haltlosigkeit des heidnischen Götterglaubens in solch' einem gebildeten Geiste vorhanden, so vermochte das Christenthum mit dieser Lehre an den hinter den Erscheinungen, ja hinter dem gesammten Götterhimmel bereits geahnten „unbekannten Gott" anzuknüpfen. Man sieht es hier deutlich, wie sich sein gewonnener christlicher Gottesbegriff an bereits vorhandene philosophische Momente anlehnt. Es kann kein Zweifel sein, dass dem höchsten Werkmeister, dem Künstler, dem schönen Gott der platonische *δημιουργός*, *τεκταινόμενος* etc. zu Grunde liegt, welchem ja als dem Guten und Vollkommenen zugleich die Schönheit mit innewohnt*), während bei dem mit Fürsorge waltenden Regenten mehr an die stoische *πρόνοια* zu denken ist. Das eigentlich Christliche darin ist das Moment des Richters, welcher der Welt Zerstörung und den Menschen theils ewige Strafe androht, theils ewiges Leben verheisst.

Dieser innere Vorgang erklärt uns auch die minucianische Anschauung vom Christenthum als einem Fortschritt, einer Aufklärung (26, 6), einer höheren Entwickelungsstufe, zu welcher die Philosophie eine nothwendige Vorstufe war (38, 6). Was in seinem Innern vorging, vermeinte er auch in der Geschichte wiederzuerkennen. Das Christenthum erscheint ihm wesentlich als eine Zusammenfassung aller Wahrheitsmomente, die im Heidenthume nur zerstreut bereits vorhanden waren. Aus dieser Anschauung ergiebt sich auch seine wechselnde Stellung zur Philosophie. Geht er gegen den heidnischen error vor, so stellt er sich mit ihr auf gleichen Boden und kämpft mit den nämlichen Waffen der Vernunft wie diese. Vertheidigt er aber seine eigne Christenstellung, so wird er sich auch des Unterschiedes zwischen Christenthum und Philosophie bewusst. Er findet ihn freilich nur in

*) Vgl. Symp. 201 C. Tim. 30 A u. C. Aus dieser Verwandtschaft mit dem platonischen Gott erklärt sich auch das überaus günstige Urtheil über Plato 19, 14: Platoni apertior de deo ... oratio est et quae tota esset caelestis, nisi persuasionis civilis nonnumquam admixtione sordesceret.

dem reineren Lebenswandel der Christen (35, 5) und dem Besitz der Wahrheit gegenüber einem blossen Suchen nach ihr (38, 6). Einen eigentlichen Wesensunterschied zwischen Beiden aber kennt er nicht. Christenthum wie Philosophie haben nach der Wahrheit gesucht, Beide mit dem nämlichen Organ der Vernunft, Beide auf dem nämlichen Arbeitsfelde, dem umgebenden Weltall 17, 2, im Besonderen an dem mächtigen Himmelsgewölbe mit seiner erhabenen Schönheit und planvollen Gesetzmässigkeit (c. 17). Das Christenthum hat die Wahrheit nur gefunden, in dem Einen, dem höchsten Werkmeister und Künstler (17, 6 und 11), der selbst schön (18, 4) diese schöne Welt gebildet, dem höchsten Regenten, der sie mit Fürsorge verwaltet, und dem ernsten Richter, der an ihrem Ende steht mit der Absicht, sie zu zerstören, alle, die von ihm nichts wissen, in ewige Pein zu stürzen, die ihn aber erkannt haben, in ihren alten Leibern wieder herzustellen zu einem neuen, glücklichen Leben (37, 7. 35, 4. 34, 10—12 vgl. 11, 1 f.).

Wir Späteren freilich sind sehr geneigt, sein wesentlich monotheistisches Christenthum zu unterschätzen. Dennoch hat schon die Hinkehr zu diesem als grosser Fortschritt zu gelten. Minucius ist sich desselben wohl bewusst. Das Heidenthum, aus dem er discussa caligine de tenebrarum profundo in lucem sapientiae et veritatis emergebat 1, 4, steht noch lebhaft vor seinem Geiste nebst all' den schädlichen Einflüssen, womit es durch die Erziehung, durch die Poesie, durch Kunstwerke und Cultus auf die Geister von Jugend auf einwirkte. Er selbst gesteht den gesammten Göttervorstellungen gegenüber 23, 1: Has fabulas et errores et ab inperitis parentibus discimus et, quod est gravius, ipsi studiis et disciplinis elaboramus, carminibus praecipue poetarum etc., ferner 23, 8: his atque huiusmodi figmentis et mendaciis dulcioribus corrumpuntur ingenia puerorum. et isdem fabulis inhaerentibus adusque summae aetatis robur adolescunt et in isdem opinionibus miseri consenescunt etc. vgl. 23, 9. Die Leute wuchsen in diesen Vorstellungen auf, wurden darin alt. Mochte auch der Verstand sie läugnen, die Phantasie hielt daran fest. Dass selbst unser Apologet noch nicht so ganz aus heidnischem Aberglauben heraus war, dafür zeugt seine Dämonenlehre*). Man vergleiche jene anekdotenhaften Erzählungen in c. 27, besonders 27, 5 f.: haec

*) Auch schon der Umstand, dass er den heidnischen Orakeln nicht alle Wahrheit abzusprechen wagt 27. 1. 26, 7.

omnia sciunt pleraque pars vestrum ipsos daemonas de semetipsis confiteri, quotiens a nobis tormentis verborum et orationis incendiis de corporibus exiguntur. ipse Saturnus et Serapis et Juppiter et quicquid daemonum colitis, victi dolore quod sunt eloquuntur, nec utique in turpitudinem sui, nonnullis praesertim vestrum adsistentibus, mentiuntur. ipsis testibus, esse eos daemonas, credite fassis. Dazu kommt 35, 2 die minucianische Auslegung vom Schwur Juppiters, die uns abermals seine innersten Gedanken offenbart: et ideo apud eos (sc. poetas) etiam ipse rex Juppiter per torrentes ripas et atram voraginem jurat religiose: destinatam enim sibi cum suis cultoribus poenam praescius perhorrescit. Man sieht, die alten Götter leben noch, nur unter dem Namen von Dämonen. Und zwar derselbe Saturn, derselbe Juppiter, denen er c. 21 mit solcher Ausführlichkeit ihre Menschlichkeit, ihren Tod, ja ihre Grabstätte nachgewiesen hatte. Die der philosophirende Verstand aus dem Vorstellungskreis hinausgethan hat, führt der Aberglaube dahin zurück. Freilich nicht so ganz unverändert, denn das Gute an ihnen ist abgestreift und übertragen auf den neuen und einen Gott, der jetzt an ihrer Stelle den Himmel eingenommen hat. Seitdem irren sie gleichsam entthront und heimathlos umher (vagi), suchen in stetem Gegensatz gegen den neuen Gott ihre alte Macht, soweit sie ihnen geblieben ist, zu bethätigen und die Menschen zur Anerkennung ihrer Herrschaft zu zwingen (27, 1—2). Es enthält somit diese Dämonologie noch einen Ueberrest vom Polytheismus her. Sie lässt uns hineinblicken in den psychologischen Process, den ein zum Monotheismus bekehrter Heide durchmachen musste und den grade dieser bekehrte Heide noch nicht so völlig hinter sich hatte, als man anzunehmen geneigt ist. Sie lässt uns aber ebendarum auch den Fortschritt würdigen, den der Apologet zu diesem Monotheismus hin gethan zu haben glaubte.

Mochte ihn also vornehmlich dieser zum Uebertritt bestimmt haben, was bewog ihn, das Christenthum zu vertheidigen? — Wir meinen, weder der λόγος ἀληθής des Celsus, wie Keim, noch die Rede des Fronto, wie Paul de Félice schliesst (S. 37), sondern die öffentliche Meinung, das eingefleischte Vorurtheil des Publicums gegen das Christenthum, speziell jener höheren Kreise, die mit hochmüthiger Ueberlegenheit auf die un-

gebildeten Christen herabzublicken pflegten.*) Es war in der Regel ein Hauptvorwurf, womit jene Classen die Christen von vorn herein abfertigten: der Mangel an jeglicher höheren Bildung und die gänzliche Nichtberechtigung zum Philo-

*) Es liegt uns hier natürlich eine eingehendere Widerlegung fern. Indess fragen wir Keim gegenüber, warum Celsus auch nicht ein einziges Mal in der Apologie genannt oder auch nur angedeutet wird, während doch der Name Frontos sogar zweimal vorkommt. Keims Erklärung hierfür S. 156: „dass sein Name aus Schicklichkeit, da die Disputation in eine bedeutend frühere Zeit zurückverlegt wird, nicht genannt sei", kann doch unmöglich genügen. Einem Apologeten, welcher selbst den Lehrer der beiden späteren Kaiser M. Aurel und L. Verus nicht nur nennt, sondern auch so schroff beurtheilt wie 31, 2, dem trauen wir unmöglich Schicklichkeitsrücksichten zu einem Manne gegenüber, der doch dem Christenthum viel weher gethan hatte als Fronto. Andrerseits wird aus einer blossen Dialogeinkleidung zu viel Capital geschlagen. Wir haben oben dargethan, dass gerade die unsrige am wenigsten darauf Anspruch machen kann. Wir betrachten sie durchaus als Mittel zum Zweck, gleichsam als Empfehlungskarte in jene höheren Kreise, um daselbst durch ihren Inhalt zu wirken. Diese Ansicht bestätigt uns am Schlusse der Verfasser selbst. Nachdem dort Octavius seine Rede beendet hatte, spricht Minucius darüber folgendes Urtheil aus: quod ad me est, magnitudine admirationis evanui, quod ea, quae facilius est sentire quam dicere et argumentis et exemplis et lectionum auctoritatibus adornasset, et quod malevolos isdem illis quibus armantur, philosophorum telis retudisset. Wir meinen, dieser Wink ist deutlich genug. Nicht ein Einzelner wird widerlegt, sondern eine Mehrheit, nicht der harmlose Cäcilius, die lebenswahrste Person des Dialoges, sondern eine ganze Classe dem Christenthum übel gesinnter Leute, die den Christen gegenüber sich in den Philosophenmantel hüllten und ihnen jede Berechtigung dazu absprachen. Letzteres geht auch gegen Paul de Félice, der zwar innerhalb des Gegebenen bleibt, aber unseres Erachtens Peripherisches in's Centrum rückt. Fronto steht nie allein, sondern stets in Verbindung mit der Allgemeinheit vgl. 9, 6: et de convivio notum est; passim omnes loquuntur, id etiam Cirtensis nostri testatur oratio und 31, 2: sic de isto et tuus Fronto. Ferner aber ist gar nicht nachweisbar, ob diese Rede gegen die Christen gerichtet war (vgl. auch die Kritik der Étude P.s de F. von J. Neumann. Theol. Litt. Ztg. 1881. 18. S. 423). Vielmehr dient Fronto nur als Illustration der Gegenwart, speziell jener tonangebenden gebildeten Welt der römischen Hauptstadt, deren gefeierter Wortführer er war. Vgl. Teuffel S. 825, auch das Cirtensis noster des Cäcilius 9, 6, das freilich Octavius resp. Minucius vom gegnerischen Standpunkte aus auf tuus Fr. einschränkt. Ja gerade durch ihn, den Lehrer der kaiserlichen Thronfolger, erhält die Apologie zugleich eine Zweckbeziehung auf die höchsten Beamten- und Hofkreise in der nächsten Umgebung des Kaisers und somit auf den eigentlichen Herd des Heidenthums selbst. Man vergleiche dazu besonders c. 37, 7 f.: divitiis afluant (vgl. 16, 5), honoribus floreant, polleant potestatibus . . . in hoc quidam imperiis ac dominationibus eriguntur . . . ferner 9 f. die Auswahl der Beispiele: rex es . . . dives es . . . fascibus et purpuris gloriaris . . . nobilitate generosus es etc. Dazu

sophiren. Die Widerlegung dieses Hauptvorwurfs ist unseres Erachtens Zweck der Apologie. In der That bildet ersterer die Voraussetzung für die ganze Rede des Cäcilius. Die Christen werden dort als solche angesehen, die sich anmassen in philosophischen Fragen, und zwar den schwierigsten, mitzureden: philosophari, disserere divina, de rebus caelestibus disputare, certum aliquid de summa rerum ac majestate decernere 13, 1. 12, 7. 16, 5 vgl. 19, 4. Dieses ist der erste und der letzte Vorwurf, er schliesst die Rede ein (5, 3. 12, 7—13, 1.) und fasst sich am Schluss, wie der Ring in der Perle, zusammen in jenem characteristischen Triumphwort des Cäcilius, das noch einmal den Hauptgedanken der ganzen Rede kurz heraushebt 14, 1: Ecquid ad haec audet Octavius, homo Plautinae prosapiae, ut Christianorum praecipuus, ita postremus philosophorum?! Es lässt sich begreifen, das grade dieser Vorwurf der Unbildung einen feingebildeten Mann wie Minucius auf's Empfindlichste treffen musste.

---

noch 29, 5 das vorsichtige etiam principibus et regibus, non ut magnis et electis viris, sicut fas est, sed ut deis turpiter adulatio falsa blanditur.

Hiermit sind wir bereits auf chronologischem Gebiete. In der That, nach unserer Ansicht, wonach die Einkleidung des Dialoges fingirt erscheint, haben wir keinen Grund mehr gegen die Abfassung der Schrift noch zu Lebzeiten Frontos, spätestens also 175 (vgl. Teuffel S. 826). Eine nähere Bestimmung der Abfassungszeit wagen wir nicht. Sie gehört auch nicht hierher.

So erklären wir uns die Vorwürfe durchaus der öffentlichen Meinung entstammend. Sie sind ja keineswegs so eingehend, dass die Heiden, noch dazu die Gebildeten unter ihnen, erst eines wissenschaftlichen Vermittlers dazu bedurft hätten, sondern konnten von jedem Beobachter aus der Erfahrung gewonnen werden, zumal in einer Zeit, wo bereits die öffentliche Aufmerksamkeit, ja Sorge den Christen zugewandt 9, 1, andrerseits aber auch der Verkehr zwischen Heiden und Christen noch nicht abgebrochen war. Letzteres beweist ja das Ansehen des christlichen causidicus in der Kaiserstadt wie namentlich der freundschaftliche Umgang zwischen dem Heiden Cäcilius und dem Christen Minucius, welchen wir wenigstens als allgemein geschichtliches Vorkommniss nicht leugnen können. Ist es erlaubt, eine Muthmassung auszusprechen, so war es gerade ein solcher gemischter Freundeskreis, dem diese Apologie ihre Veranlassung verdankt. Hier, inmitten der heidnischen Freunde, hatte der neu Uebergetretene wohl manchen Disput zu bestehen gehabt. Eine solche Disputation hat ihm wohl die Unterlage zu seinem Dialoge abgegeben, nur wurde sie dann für das allgemeine Publicum erweitert, darin Heidenthum und Christenthum gleichsam portraitirt. Das Heidenthum ist ihm dank seiner reichen Lebenserfahrung am besten gelungen. Desgleichen der lebhafte Heide Cäcilius; möglich, dass der Zeichnung desselben das Bild eines seiner heidnischen Freunde und — Gegner mit unterlief. Den Christen Octavius aber traf er nicht. Der war er eben selbst.

Er greift ihn daher als das — für ihn — Wichtigste heraus und stellt ihn sich selbst in der ersten Rede zum Hauptwiderlegungsobject. Ihn hat er dann auch in der zweiten Rede, in welcher wir so recht eigentlich seine persönliche Ueberzeugung zu suchen haben, siegreich zurückgewiesen, und zwar nicht mit einzelnen gelegentlichen Seitenhieben wie 31, 2, sondern mit den Grundgedanken jedes der drei Hauptheile der Rede, wie sie sich zumeist*) in den Recapitulationen am Schlusse ausgesprochen finden und dort als folgende sich ergeben:

1) Auch das Christenthum ist eine Philosophie 16, 5—6. 20, 1.

2) Vielmehr im Heidenthum liegt die Unbildung (inperitia, error) 20, 2. 26, 7. 27, 8 u. ö.

3) Ja das Christenthum verdient den Vorzug vor Heidenthum und Philosophie, und zwar durch eine lebendige Sittlichkeit wie durch den alleinigen Besitz der Wahrheit 38, 6 vgl. 35, 5. Alle drei aber ergeben den einen Grund- und Hauptgedanken der Widerlegungsrede und somit der ganzen Apologie: Das Christenthum erst ist die rechte Philosophie.

Das hatte der Apologet dem Cäcilius und in ihm jenen gebildeten heidnischen Kreisen sagen wollen.

Damit aber wird der Grundgedanke zur Tendenz. Ihn und seinen Gegenpart fasste er in die Form eines philosophischen Dialoges nach dem Muster Ciceros. Ihm schickte er vor allem jene reizvolle Einleitung voraus zur schnelleren Einführung in genannte Kreise. Dieser Grundgedanke aber zeigt uns endlich auch, wie der Verfasser selbst das Christenthum aufgefasst hatte: als Philosophie.

*) Mit Ausnahme des zweiten Haupttheils, der durch den Uebergangstheil der Dämonologie zu eng an nachfolgenden letzten Haupttheil gebunden ist.

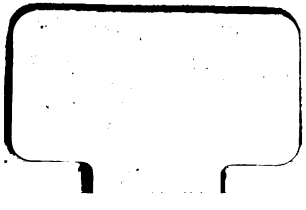
NACHWORT.

Wir glauben nicht, uns getäuscht zu haben. Je tiefer wir in die Apologie eindrangen, desto mehr stiessen wir auf heidnischen Untergrund. Das eigentlich Christliche aber, das ja unläugbar in der Apologie vorhanden ist, suche man nicht in der Auffassung christlicher Lehre als vielmehr in der Aneignung christlicher Lebensgrundsätze. Es ist der neue sittliche Geist, wodurch der Wandel der ersten Christen gegen den heidnischer Genusssucht so sichtlich abstach. Dieser mochte es gewesen sein, der in Gestalt der Standhaftigkeit und Treue den ursprünglichen Christenfeind auf die neue Sekte aufmerksam machte, ihn trieb, mit ihren Grundsätzen und Lehren sich näher bekannt zu machen und ihn endlich ganz hinüberzog in's christliche Lager, in welchem er statt bunter Götterculte den einen und den wahren Gott verehrt sah und unter ihm ein inniges, bescheidenes Zusammenleben erkannte, fern vom geräusch- und anspruchsvollen Treiben der verkommenen Heidenwelt (37, 12. 38, 4. 31, 5 f.).

Diese neue Geistesrichtung, auch in ihm selbst bemerkbar, scheidet sich deutlich von seiner heidnischen Geistesanlage. Selbst der urban gebildete Mann, wendet er sich doch mit Entrüstung gegen die schamlose urbanitas der römischen Hauptstadt 28, 10. 16, 2. Selbst mit den rhetorischen Kunstmitteln so vertraut, eifert er doch gegen die lügenhafte Rhetorik seiner Zeit, 31, 2. c. 14—15, vgl. 16, 6. Selbst endlich im Grunde noch der Alte, der Philosoph, tritt er doch den Philosophen auf solch' schroffe Weise gegenüber wie 38, 5. Dass er letzteres aber nur an einer einzigen Stelle gethan hat*), an anderen

*) Und selbst hier nicht, ohne zunächst an ganz bestimmte Philosophen, die Skeptiker, vor allem die mittlere Akademie, zu denken, und in dieser Opposition auch hier am Schluss noch seinen ursprünglich stoischen Standpunkt zu verrathen, was um so wahrscheinlicher wird durch die Vergleichung des ganz

jedoch den relativen Werth, ja Vorzug des Heidenthums anerkannte (19, 14. 35, 5), beweist, wie pietätsvoll er auf die heidnische Wissenschaft, die ihn grossgezogen hatte, zurückblickte. Dies ist für Minucius Felix charakteristisch. Schon bei dem nächsten lateinischen Apologeten, bei Tertullian, ist das anders geworden. „Was hat der Philosoph und der Christ gemein? Der Schüler Griechenlands und des Himmels? Der Bewerber um Ruhm und der um ewiges Leben? Der Wortmacher und der Thatenvollbringer? Der Zerstörer und der Erbauer der Dinge? Der Freund und der Feind des Irrthums? Der Verfälscher der Wahrheit und ihr Wiederhersteller? Ihr Dieb und ihr Wächter?" So der rauhe Afrikaner (Apol. 46). Man sieht diesen hier mit Bewusstsein die Wurzeln durchschneiden, die doch auch ihn an die heidnische Wissenschaft fesselten. Der „Octavius" aber des Minucius Felix erscheint in der That, wie schon Ebert ihn ansah (S. 386), „nicht sowohl in dem einseitigen Lichte eines Gegensatzes zu der classisch-antiken als vielmehr in dem wahreren einer Neubildung auf ihrer Grundlage."

ähnlichen Urtheils über die Philosophen aus dem Munde seines Lehrers Seneca (Exhort. apud Lactant. Inst. 3, 15): Plerique philosophorum tales sunt, diserti in convicium suum. quos si audias in avaritiam, in libidinem, in ambitionem perorantes, indicium professos putes: adeo redundant ad ipsos maledicta in publicum missa.

Druck von C. G. Naumann in Leipzig.